Nicolae Coande

Dumnezeu

poet şi protector al lumii

Eseuri despre întoarcerea religiosului

„Dacă creştinismul reprezintă adevărul, atunci orice filozofie despre el este falsă.”

Ludwig Wittgenstein

„… puțin îi arde de filozofie şi nici nu-şi poate ridica brațul străpuns de un ticălos de piron.”

N. Steinhardt

„Trăim noi acum în acea perioadă groaznică dintre vineri şi sâmbătă,

când Mântuitorul care a murit, dar nu a înviat încă, face o vizită în Iad?”

Leszek Kołakowski

La marginea creştinismului local

o confesiune

„Neînfricat în Dumnezeu. Nesimțitor în Moarte./

Binele poate fi atins. Răul poate fi îndurat."

În copilărie nu am avut dreptul la credință, dar nici nu mi s-a interzis explicit acest lucru. Epoca era a ateismului cu răspundere limitată. Eram un puşti când am înțeles că există un loc în care Dumnezeu împarte darurile sale din categoria inefabilului, dar noi copiii chiar ne aşteptam la ceva palpabil! Un pumn de colivă în care puteai avea norocul să găseşti şi o bomboană – iată cea mai bună „prăjitură" din Balcani, nu mă voi ruşina să recunosc...

O(m)ul invincibil

Biserica din deal unde mergeam să ne „grijim" (aceasta era expresia babelor din sat) nu se număra printre locurile pe care le frecventam de obicei, însă în zilele Paștelor totul devenea special. În dimineața cuvenită, aşezați cuminte la rând, luam anafura, trupul şi sângele Mântuitorului (ce bun era vinul roșu picurat pe limbă!), iar în noaptea când Hristos urma să învie mergeam cu toții în curtea încăpătoare aşternută cu iarbă, străjuită de castani răcoroși, cu fântâna în care am visat ani la rândul că mă prăbușeam – în cădere apucam să văd, stranie, aplecată deasupra ei, figura unui om pe care îl cunoşteam în viața reală, cantor în corul bisericesc şi frizer amator. Nu făcea nimic altceva decât să mă privească, până ce atingeam luciul întunecat al apei. Atunci, mă trezeam brusc. Dac-aș crede în predestinare, aș putea spune că eram deja „damnat", sortit să cad, dar interpreții viselor m-ar putea asigura ca era un simbol al regenerării...

De Paşte, se făcea un foc uriaş care ne atrăgea ca pe fluturii nocturni: eram micile insecte ale divinității, aparent nepăsătoare la faptul că Omul („Domnul din ceruri") urcase pe cruce, pătimise pentru noi și acum urma să revină în blândețea nopții de primăvară. Pe atunci, se făcea în curtea bisericii o masă mare, comună, prilej de bucurie și de zbenguială pentru noi, copiii prafului purtat pe tălpi pline de cicatrici de la jocul cu mingea. Popa trecea pe la fiecare mesean și ciocnea un ou roșu. Binecuvânta mâncarea şi rostea seren „Cristos a-nviat!". La capătul turului, oul său (dogmatic?) era nespart și victorios: cum era posibil? Obiceiul spunea că popa nu poate fi „bătut", așa că dacă oul său era spart primea automat oul celui care i-l crăpase. Privilegiile ierarhilor religioși, deşi gnosticul Ion Barbu, necunoscut mie atunci, ne avertiza cu subtilitatea celui care ştia diferența dintre oul fiert, încondeiat şi cel din care a ieşit lumea: „Nu oul roşu./ Om fără sat şi om nerod,/ Un ou cu plod/ Îți vreau plocon, acum de Paşte:/ Îl urcă – în soare şi cunoaşte!".

Să nu uit biblioteca satului, cea de la căminul cultural unde oamenii veneau frumos să se, vorba poetului, „îndistreze". Împins de bunicul meu, fostul cârciumar Coande, aruncat de comunişti la Canal, mă duceam acolo mai des decât la biserică. Să ții o carte în mână mi s-a părut dintotdeauna cel mai distinct, rafinat gest al omului din „lut". Biblioteca aceea a fost „sanctuarul meu" inițiatic, acolo am citit tot ce mi-a căzut în mână, fără vreo opreliște, dar și fără busolă, iar acum aș putea să spun că acesta era alt loc unde Dumnezeu împărțea, livresc, darurile sale. După cum știți, el este și Bibliotecar tăcut și răspunde la numele Borges, Eco sau Alberto Manguel.

Copiii ploii

În restul timpului, îl vedeam pe popa Târcă doar atunci când trecea pe străzile satului în drum spre Osica mică, peste Olteț. Ne împărțea bomboane și cruciulițe din „aluminiu pur de Slatina" şi ne mângâia pe fețişoarele murdare de praf, înnegrite de soarele sudului, scăldați și primeniți în lumina uluitoare a verii meridionale. Eram fericiți și blagosloviți. Biserica ni se revela de sărbătorile mari ale creștinătății și nu era prezentă în noi în restul anului, dar poate că ne proteja neştiut. Eram micii sălbatici de la marginea creştinismului

local, purtători ai cravatei roșii de pionier – totemul de pânză al epocii în care creșteam –, dar și ai arcului din lemn de dud cu care vânam himerele copilăriei. Asta însemna că experimentul comunist reuşise? Posibil, însă noi, micii *atheoi*, încă participam la ceea ce Francis Cornford numește *magia primară simpatetică*, acele plăcute procesiuni de vară în care invocam *Muma ploii* să învie și să aducă stropii de apă izbăvitori. Făceam păpuși din lut cu chipul ei, un soi de Mare Mamă-Shakti, le puneam pe un pat vegetal, deambulam prin sat în aerul încins al zilei, ne lăsam stropiți cu găleți de apă de adulți care cerşeau astfel ploaia dorită. Era un joc în care intrau şi cei mari. Noi, cei mici, eram „aducătorii de ploaie” („A-nviat Muma Ploii şi-a murit Tatal Soarelui”), într-o procesiune magică în care conjuram Natura și sfidam orice rațiune a cuiva care ar fi putut să critice joaca noastră serioasă. De fapt, Critica nu se inventase încă, Dogmatica nu ne interesa, Programul partidului comunist nici atât, şi nu aflasem că *Hermeneis*, Interpreții, erau, la caldeeni, cele șapte planete pentru care depun mărturie mistică vocalele, „semnele mistice ale Planetelor, ele dețin controlul asupra Planetelor.” (Gilbert Murray, *Gândirea religioasă greacă*, Ed. Herald, 2012). Mai ales că, pe atunci, ploaia venea repede vara și noi ne credeam, cum spune același Cornford, cei care „fac” cu adevărat să curgă stropii ei, micii masoreți ai limbajului taumaturgic! Se ştie, idolii se ascund în consoane şi se dezvoltă în ritualuri sângeroase.

Noi eram blândețea şi răcoarea lumii.

Logica lui Xenophanes

Mai târziu, am înțeles că virtuțile credinței se pot cultiva, dar pot fi și natural dobândite. Pur şi simplu, unii sunt mai dotați decât alții, fără ca prin asta să fie deja aleşi. Au doar „şansa” de a accede mai uşor la ceva ce altora le scapă, pe moment. Așa cum există o genă a fumatului, poate exista și una a credinței. Sper să nu scandalizez pe nimeni cu acest tip de comparație aparent facilă, însă gena religioasă este un dat, pentru unii, în vreme ce pentru alții este la fel de misterioasă ca fața ascunsă a Lunii. Nu neg că poți fi educat în acest sens, după cum poți fi îndepărtat printr-o îndoctrinare constantă, însă unii pricep natural ceea ce alții se chinuie să înțeleagă toată viața. Și asta pentru că, după

acelaşi Gilbert Murray, „precum poezia și celelalte realități vii, religia nu poate fi definită.", iar cei care participă la conținuturile ei o fac în moduri diferite și adesea având telos-uri total antagonice. Avem un limbaj comun pentru a ne raporta la fondul comun de cunoaștere, dar în timp, pentru unii, rafinarea unui limbaj personal capabil să cuprindă ceea ce descoperim pe cont propriu devine o necesitate. Xenofanes (citat în lucrarea lui Murray) ne asigură că Dumnezeu este numai auz, numai vedere și numai conștiință, iar cei care cred că el ar avea formă omenească să facă bine și să se întrebe ce ar crede un leu și un taur despre acest lucru – dacă ei ar vorbi într-adevăr despre Dumnezeu. Probabil că nu vorbesc deoarece n-au niciun interes să se facă de râs, asta e sarcina dintotdeauna a omului, mimeticul de serviciu al Universului, măscăriciul metafizic aflat în căutarea Tatălui pierdut.

Instrumentul artistului

Pentru a ieşi din regatul guturalelor, creierul uman a trebuit să dezvolte în timp o „limbă cu rezervă adecvată de termeni generali", tocmai pentru a putea exprima o nouă sinteză în care mitul să fie reorganizat, iar religia obținută să poată exprima mai coerent nevoile individuale ale omului. Francis Cornford ne explică felul în care lumea – tărâmul Destinului și al Legii, cum credeau vechii greci – a ieșit de sub tutela zeilor, a mythosului, și a pășit în terenul logosului, prin apariția școlii miletiene: „milesienii par să întreprindă un mare efort conștient de a obține ceva care există cu adevărat (...) Zeii lui Homer s-au îndepărtat atât de mult de natură și de cerințele moralității umane, încât orice om inteligent, precum Anaximandru, ar fi putut să-i șteargă dintr-o trăsătură de condei și să lase lumea și inimile oamenilor nu mai puțin sărace." (*De la religie la Filosofie*. Un studiu asupra originilor speculației occidentale, Ed. Herald, 2009). Dar creierul acesta care a trebuit să-şi perfecționeze instrumentarul nu este nici măcar el cel care are controlul absolut asupra lumii, în ciuda observației specialiştilor că atunci când vorbim ştim o sumedenie de lucuri despre care nu am învățat nimic. Le ştim, întrucât lumea la care participăm le cunoaşte prin noi, iată paradoxul – suntem un fel de instrumente „inocente" prin care intră „cunoaşterea", care nu poate exista în stare „pură", inoperabilă, sau, dacă

există, e inutilă fără „operator” Dar, când „instrumentul de care dispune e defect, artistul nu-şi poate exprima talentul” (Sallustius), iar cunoaşterea e redusă la tipul de informație nefolositoare sau de cutume care maschează de fapt esența vie a ceea ce putem cunoaște.

Totuşi, din când în când măcar poeții observă, cum o face Shelley, că orice limbă este „relicva unui poem ciclic abandonat” (Harold Bloom, *Anxietatea influenței*, cap. „*Clinamen* sau Mepriza poetică”, Ed. Paralela 45, 2008). „Abaterea” asupra căreia ne face atenți Bloom înseamnă coliziune, ciocnire, cu sugestia luată de la Lucrețiu, cel care ne explica felul în care „cad” atomii, printr-un bombardament al vieții ca libertate fără tipare dogmatice şi care, ca şi arta, se vrea repetată dar niciodată la fel. Arta, ca şi viața, are oroare de uniformitate, iar Creatorul este un Artist care, prin Limbaj, a voit asta – căci fugea de Acelaşi. Dumnezeu nu se repetă, dar probabil că ştiți asta. În fond, cum spunea cineva, noi nu putem să-l concepem pe Dumnezeu în afara limbajului, deşi el s-a ivit din perlocuția unor ființe care trăiau, vânau şi visau fără să poată vorbi. Când creatura a putut articula, a fost posibilă ivirea Logosului, dincolo de aparițiile „sale” uluitoare detectate în foc, în vise sau în ectoplasme tulburătoare. Dumnezeu este, există în dialog, iar dialogul nu poate fi purtat decât de conștiințe suverane și totuși complementare: „Omul, sortit să se bucure de cele dumnezeieşti, s-a înrudit prin fire cu cele la care urma să participe.” (Sf. Macarie, în Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed. Sophia, 2013).

Putere și absență a forței

Creştinismul a lichidat cu pattern-ul „țapului ispăşitor” şi a dat pentru prima oară dreptate „victimei”. Alfred N. Whitehead ne convinge cu simplitatea marilor revelații: „Viața lui Hristos nu este o manifestare a puterii stăpânitoare. Slava sa este pentru cei care o pot discerne şi nu pentru lume. Puterea sa stă în absența forței”.

Să ne relaxăm puțin după atâta încordare hermeneutică. În romanul „Evanghelia după Fiul”, Norman Mailer îl pune pe personajul Iisus să spună următoarele cuvinte: „Căci adevărul este cu noi într-un loc, dar ascuns într-altul.” Aici este gândirea vie a lui Hristos, în aceste „șarade” care ne sunt puse în față tocmai pentru a ne ține trează atenția: suntem mereu pe drum cu adevărul, dar el ne poate scăpa, nu este cu noi tot timpul şi nu se lasă

uşor „prins”. Acel augustinian „e în noi ceva mai adânc decât noi înşine” şi la aşa ceva se referă: adevărul este insondabil, dar poate fi căutat. Dar în romanul „Omul din Nazaret”, Anthony Burgess, redutabilul prozator englez, ne istorisește cum, în timpul supliciului, atunci când este bătut și silit să ia în spate crucea, Iisus are o obiecție. Le reproșează celor care-l chinuiesc faptul că acea cruce este prost îmbinată, nu e făcută cu rigoarea cu care el era deprins în atelierul de tâmplărie tatălui său lumesc, Iosif. E prost făcută, şi el nu ezită să le spună torționarilor săi acest lucru. În fața morții, bătut şi umilit ar putea avea cineva timp de atari observații? Uite că Iisus al lui Burgess este preocupat de perfecțiunea crucii pe care o va purta, tocmai în acele momente! Nu este el Om divin, situat în lume și totuși „abstrăgând de la tors” în același timp? Stă cu noi la un loc și, în același timp, are Locul său din care vede inclusiv această frază minunată scrisă de Burgess!

Despre „locuri” în care găsim adevărul, ca și despre această „absență a forței” care este adevărata viață a omului pe pământ încerc să vorbesc în eseurile mele. Rog cititorul să aibă răbdare şi înțelegere pentru încercările unui neofit captivat de faptul că „Dumnezeu reface neîncetat lumea”, atent la *distanța* dintre ceea ce au spus cândva Benedetto Croce („Nu putem decât să ne numim creştini”) şi Gianni Vattimo („Poate că adevăratul creştinism trebuie să fie nonreligios”).

Însă cel mai frumos și inspirator mesaj, cel care poartă în el speranța și statornicia a ceva nepieritor, îmi pare a fi cel al unui tetractys epicurean, dezvăluit de Gilbert Murray în cartea citată mai sus, un talisman liturgic pentru oricare dintre cei care au crezut vreodată pe pământ: „Neînfricat în Dumnezeu. Nesimțitor în Moarte/ Binele poate fi atins. Răul poate fi îndurat.”

Absenţa lui Dumnezeu – un efect de *distanţă* sau de „interpretare”?

Este Dumnezeu fericit? Întrebarea, aparent ludică, a pus-o un gânditor serios, dar cu un tonifiant simț al umorului, un polonez care n-a dat, totuși, catolicismul pe materialismul științific. Marxist la începutul carierei sale (se putea fără „drumul

Damascului”?), Leszek Kołakowski va nuanța mai târziu acest tip de apartenență: „Dacă recunosc, totuşi, că tot mai gândesc, în chestiunile istorice (nu şi în cele filozofice), în termeni preluați din moştenirea marxismului, înseamnă că-mi recunosc loialitatea față de tradiția marxistă? Poate numai într-un sens atât de puțin precizat, încât aceeași aserțiune ar fi în aceeaşi măsură adevărată, dacă aş înlocui termenul *marxist* cu termeni precum *creştin*, *sceptic*, *empirist*.”

Niciodată sarcastic...

Cândva, nu aş fi bănuit că poți echivala *marxist* cu *creştin* fără să dai senzația că neglijența studiată a comparației nu este întrecută decât de nonşalanța de a prezenta doctrina ca pe (o) credință, dar se pare că mintea umană poate savura echivalențe şi mai perfide – şi tocmai datorită lucidității cu care se crede datoare să lase impresia că perseverează în cunoaştere. Astăzi sunt mai înțelegător, oarecum, cu volutele minții umane, precum și cu capacitatea ei sofistică de a sesiza asemănări și sincretisme acolo unde nu e vorba decât de camuflaje ale spiritului aflat în dificultate când vine vorba de cronologia propriilor fapte. Se știe, spiritul nu are autobiografie, nu aderă la calendarul lumesc, nu joacă zaruri şi, mai ales, nu răspunde la numele *Karl Marx*.

Însă întrebarea lui Kołakowski, un intelectual pe care nu-l putem acuza sub nicio formă de eschive ieftine sau de dezerțiune morală, chestionează capacitatea umană de a atribui sentimente chiar şi Dumnezeului creştinilor, întrucât acesta „iubeşte ființele pe care le-a creat, şi iubirea, cel puțin în lumea oamenilor, este o emoție.” Vă mai amintiți versurile poetului Nichita Stănescu: „Din punctul de vedere al copacilor,/ soarele-i o dungă de căldură,/ oamenii – o emoție copleştitoare...”? Au copacii emoții (ca să intrăm în jocul propus de filozoful polonez)? Ecologia mistică a zilelor noastre a postulat deja că rasa umană poate să piară pentru a fi salvat „spiritul” Gaiei, ca şi speciile de animale şi plante pe care omul le amenință cu dispariția – oare asta să fie soluția? Şi misticii antici se rugau lui Dumnezeu pentru dispariția vechii ordini, pentru ca noua lume să apară curățată de păcatele fără număr ale oamenilor – se înțelege că soluția era curățirea lumii de indivizii care o umileau. Un Holocaust mondial al Ființei pe care oamenii înșiși îl cereau lui

Dumnezeu să-l execute, iată până unde se putea merge cu dorința de purificare – omul era agentul patogen care trebuia exterminat pentru ca sănătatea primordială să fie reinstalată. Dar ce sens are lumea fără om, ar putea întreba cineva? Ce sens ar avea cu el, ar putea replica un sceptic absolut? Ce înseamnă „sănătatea” fără maladiile spiritului, ar putea intona un optimist moderat, aşa cum mă declar eu, decât o domnie a Naturii care nu vizează ceva anume ci doar continuitatea în formele „patologice” ale faimoasei constatări „peştele cel mare îl mănâncă pe cel mic”? Poate Spiritul opri asta? m-ar putea întreba un sagace observator al dioramei lumești...

Odată ajuns în acest răscruci al credințelor, m-am trezit şi eu punând o întrebare care l-ar putea face gelos pe Kołakowski: „Este Dumnezeu marxist, nițeluș ecologist?” Măcar să-i pun pe gânduri pe ateii care se cred continuatori ai „comunismului” de tip esenian predicat de Iisus. Mai inspirat decât aceia, Gianni Vattimo, unul dintre filozofii polemici în raport cu Biserica Catolică, a găsit cândva această formulă, paradoxal-ironică: „Mulțumesc lui Dumnezeu că sunt ateu!” De ce nu, dacă Dumnezeu permite asta? Ştim de la Einstein, care, deşi ateu, era totuşi un spirit religios, că „bătrânul poate fi ironic, dar niciodată sarcastic”. Aşa că de ce nu i-ar permite lui Vattimo să fie ateu? I-a îngăduit până şi lui Einstein care, deşi afirmase că nu credea într-un „Dumnezeu personal”, părea convins de existența unei așa numite *Beautiful Mind*: „A şti că ceea ce este impenetrabil pentru noi există, manifestându-se precum cea mai înaltă înțelepciune și cea mai radiantă frumusețe pe care facultățile noastre greoaie le pot înțelege doar în cele mai primitive forme ale lor – această cunoaștere, acest sentiment este în centrul adevăratei religiozități. În acest sens, și doar în acest sens, aparțin rândurilor de oameni religioși cu devoțiune.” Credința, aşa cum o socoteşte Einstein, este exercițiul liber al inteligenței care cunoaşte şi se cunoaşte pe sine, fără însă a se pune pe sine în centrul acestei experiențe: trebuie să fie ceva către care e important să aspiri, dincolo de eul acesta anost, dincoace de pragmatismul celor care vor să declare cerul doar o schelărie interesantă de planete pe ducă şi de vorace găuri negre. Şi totuşi, aşa anost şi limitat cum pare, eul jinduiește după un ideal care nu e din lumea aceasta, dincolo de bietele sale puteri lumeşti și totuși aproape de intensitatea care face din el un „instrument” ideal de receptare a grandorii

postumane. Este el însuși o prelungire muzicală a lumii în care s-a născut și pe care încearcă s-o cunoască dincolo de claviatura ei fizică.

„*Exercițiul liber al religiei*”

Adversarii religiei sau ai religiosului vor reproşa până şi faptul că am folosit termenul „permite”. Nu Dumnezeu *permite*, vor spune ei, ci noi ne permitem, ca ființe raționale, conştiente şi chiar omnisciente, de vreme ce ştiința modernă ne ajută să cunoaştem lucruri pe care adoratorii Vechiului Testament nici nu le puteau bănui. Clerul secolelor dogmatice ținea soarele cunoaşterii într-un nor voit de ignoranță – pentru ca lumina celor adevărate să nu ajungă la toți –, iată clamata justiție contemporană care se face de ceva timp auzită. Acum avem tribunale care judecă tot, inclusiv ce înseamnă religie, fond al ei, aşa cum a procedat Curtea Supremă a SUA, hotărâtă să legifereze tot ceea ce ține de pneuma intereselor umane, aici, pe pământ. La ce concluzie a ajuns, ne spune Richard Dworkin într-un pătrunzător și problematizant eseu: „Curtea, solicitată să interpreteze garanția Constituției la «exercițiul liber al religiei» în alt caz, a declarat că există multe religii care înfloresc în Statele Unite, dar care nu recunosc un dumnezeu, incluzând ceva ce Curtea a numit «umanism secular». Mai mult, oamenii obișnuiți au ajuns să folosească «religie» în contexte care nu au nimic de-a face cu dumnezei sau forțe inefabile. Ei spun că americanii fac o religie din Constituția lor și că pentru unii oameni baseball-ul este o religie.” Americanii ăştia! Şi se mai miră că ruşii au făcut o *religie* din comunism şi o doctrină din votcă! Mai au totuşi o şansă, aşa cum a intuit cândva George Steiner: „Este oare posibil ca destinul SUA să fie cel de *muzeu al culturii*?” De ce nu, dacă bătrâna Chină le va permite în anii ce vin?

Dumnezeu însuşi, ne spune profetul Isaia, s-a ascuns după o perdea de întuneric şi nu mai vrea să fie deranjat. Grigorie de Nazianz are o formulă şi mai frumoasă: „... se ridică între noi şi Dumnezeu întunericul acesta corporal... şi poate că acesta este întunericul pe care l-a pus Dumnezeu drept ascunzătoare a lui, anume desimea noastră carnală din pricina căreia puțini sunt cei care-L întrevăd şi încă foarte puțin.” (*Cuvântări teologice.*

Cinci cuvântări despre Dumnezeu, Ed. Herald, 2013). *Desimea noastră carnală* – iată numită un soi de miopie a sacrului, o continuuă orbecăială după lumină, perfecta obnubilare a fostului om adamic devenit cârtiță în întortocheatele galerii ale existenței. Credem prea mult în tonele-forță ale materiei şi prea puțin în capacitatea ei de a se autotransfigura. Ca de obicei, poetul o spune cel mai bine: „ERA PĂMÂNT ÎNĂUNTRUL LOR, iar/ ei săpau.// Ei săpau și săpau, astfel trecea/ ziua lor, noaptea lor. Și nu-l lăudau pe Dumnezeu,/ care,-așa auziseră ei, toate acestea voise,/ care,-așa auziseră ei, toate acestea știuse.// Ei săpau și nu mai auzeau;/ nu se făceau înțelepți, nu născoceau niciun cântec,/ nu-și închipuiau niciun fel de limbă./ Ei săpau." (vol. „Trandafirul nimănui", în Paul Celan, *Opera poetică*, *I*, Ed. Polirom, 2015).

Şi Freud vorbea cu Dumnezeu

Totuşi, să nu lăsăm uităm întrebarea lui Kołakowski, mai ales că filozoful polonez a dat şi un răspuns. Dacă Dumnezeu este, cum s-a spus, imuabil, atunci nu poate fi supus emoțiilor, aşadar este indiferent la ceea ce simțim noi. Cum-necum, nu se poate susține că este fericit, dar de ce să iei tăcerile cuiva drept nepăsare? Dacă, totuşi, răspunde emoțiilor noastre, pozitive sau negative, cu măcar aceeaşi intensitate, se poate deduce că nici în acest caz nu este fericit ci, mai degrabă, confuz – aşa, ca oamenii aflați în căutarea fericirii. Vorba lui Freud, „Doamne, acordă-mi puțină atenție", ar putea fi întoarsă şi folosită de El Însuşi: „Oameni buni, nu mă uitați, măcar câteva minute pe zi!". Totuşi, mai degrabă nu ştim dacă Dumnezeu este fericit sau nu: nu avem cântar şi nici intuiții diafane pentru a măsura aşa ceva. Cu toate astea, afirmă Kołakowski, „adevăratul Dumnezeu al creştinilor, Isus Cristos, nu era fericit în niciun sens recognoscibil al termenului. El s-a întrupat şi a suportat durerea, a împărtăşit suferința celorlalți oameni şi a murit răstignit." (*Este Dumnezeu fericit?*, Ed. Curtea Veche, 2014). Nimeni nu l-a văzut râzând nici pe el, se pare că nu avea motive. A murit, dar a înviat a treia zi – vor afirma cei care cred în evenimentul capital al creştinismului. Da, şi a mai murit încă o dată, atunci când un filozof german a proclamat-o. Şi acesta era, potrivit lui Gottfried Benn, „cel mai mare om al acestui nenorocit de Occident." Să fi ştiut Dumnezeu asta? Să fi fost, măcar puțin, gelos pe Nietzsche? Însă iconoclasmul era deja rețetă de viață, nihilismul răsarea în curtea bogată a

principilor Europei, importat din inconcevabila Rusie, iar uimirea oamenilor era ipocrizia ridicată la rang de etichetă şi purtată prin saloanele iscate ca ciupercile după Frondă. Cu toate acestea, noi continuăm să fim idolatri, cu simțul esteticii şi al răspunderii aproape împletite, ca noi sibariți ai unei epoci, ei da, „multilateral dezvoltate". Dar astfel pare să fi fost şi pe vremea evreilor, care au cerut un idol la care să se închine şi jocuri ale senzualității, ca şi în vremea noastră când, cum arată acelaşi Kołakowski, sunt adorate celebritățile cărora li se închină un adevărat cult (el dă exemplul prințesei Diana) – tocmai pentru a putea aspira la propriul nostru cult. Este vorba de acel curent istoric al idolatriei continuat în forme aberante, căci ultramoderne, încurajat de satiri politici şi de hierofanți ai entertainment-ului planetar. „Dacă Dumnezeu a murit, afirmă filozoful polonez, dacă l-am alungat din lumea noastră şi l-am obligat să se ascundă în solitudinea lui impenetrabilă de ce continuăm să fabricăm imitații – sau, mai curând, caricaturi – ale unor forme străvechi de adorație religioasă?" Deşi amănunțit, răspunsul filozofului polonez sună pe scurt astfel: în absența credinței, în absența unui crez, a unui plonjeu întru adevăr – iată de ce. Rămaşi fără ceea ce adorau cândva, oamenii redevin cu uşurință idolatri, farisei, eviscerați moral, falsificatori de transcendență. Ironistul lui Rorty ar putea aprecia spiritul de inteligență critică al epocii noastre dezbărate de idoli, însă ateismul contemporan e mai subtil, mai provocator decât cred cei cu inteligență maximă dar cu răspundere limitată: acesta poate lua şi astfel de forme, automistificări care celebrează un chip uman, o persoană perisabilă, un animal totem, efigii ale efemerului, mici Sisifi ai minții care împing spre vârf propria lor țeastă. Aşa a ajuns omul o ființă iritată de Absolut – din neputința de a fi singur cu sine, ca şi din spaima de singurătate, din teama de acele clipe în care simte că mecanica existenței îi asigură doar o biată „nemurire" plasată în pur contingent.

„Ultimul protest"

Ajunşi aici ar fi poate mai potrivit să încercăm să pricepem afirmațiile lui Sallustius, un filozof care a dat ultima bătălie contra preceptelor creștine, pe vremea lui Iulian Apostatul, când a scris „Despre zei și lume", un tratat pe care Gilbert Murray, traducătorul său, l-a botezat *ultimul protest*: „Dumnezeu nu se bucură – căci acela care se bucură se și

întristează; el nici nu se mânie – căci a te mânia este o patimă; nici nu este îmbunat prin ofrande – căci dacă ar fi așa, ar însemna că se lasă dominat de plăcere.” Așadar, lumea păgână era deja edificată cu privire la felul în care Dumnezeu se manifestă sau nu cu privire la nedumeririle și pretențiile oamenilor. Știau ceea ce știm și noi astăzi, cu un plus de rigoare și naturalețe, fără emfaza scoliastă care caracterizează omul modertn care crede că știe pentru că e în vârful piramidei cunoașterii. Numai că noi suntem și mai nedumeriți fiindcă socotim că trebuie să ni se răspundă după atâția ani de așteptare și, mai ales, după ce am construit o civilizație în care pretindem să avem interlocutori la orice oră, indiferent de distanță. Ori, ca întotdeauna, încurcăm termenii: aici este vorba de *apropiere*...

Dar Kołakowski este un recidivist admirabil: cândva se întrebase şi dacă Dumnezeu este bun şi găsise oarecum problema pusă şi la Plotin sau Proclus. Reieşea că „Unul” este Binele însuşi, dar bunătatea orientată spre făpturile sale nu era decât o fațetă a acelei Bunătăți care-l caracterizează în mod absolut. Ori, Kołakowski chestionează chiar acest „absolutism”, încercând să priceapă cum „Bunătatea centrată pe sine, nonintențională şi totuşi prezentă nu doar la modul potențial, pare să se afle dincolo de resursele noastre conceptuale.” (Leszek Kołakowski, *Horror Metaphyisicus*, Ed. All, 1997). În spatele teoriilor neoplatonice adoptate de biserică, a celei procliene, pe care filozoful polonez o chestionează pornind de la Primul principiu şi până la acel *Nous*, adică inteligența care a generat Cosmosul, el crede că putem afla inclusiv inserții din mitologiile în care un Creator al cosmosului se sfâşie pe sine, se sacrifică „cu prețul pierderii caracterului (său) imuabil”. Acest sacrificiu, îşi continuă Kołakowski conjectura, explică originea cosmosului, iar acesta devine „*cruor Dei*, sângele lui Dumnezeu, un rezultat al infinitei sale suferințe auto-impuse”. Deşi pare cumva ridicol să coborâm doctrina bisericii la conformitatea miturilor arhaice care notează efortul sacrificial (René Girard nu ar fi deloc de acord cu expresia mea!) de excepție care a dat naştere lumii şi, deci, şi nouă, Kołakowski ne pune pe o pistă interesantă în care măcar avem înțelegerea necesară pentru felul în care Logosul Divin recreează prin acest act suprem o lume în care Bunătatea sa ia forme pe care suntem capabili să le acceptăm (nu ştiu şi întrucât să le pricepem şi să le asumăm): „Nu reafirmă

oare teologia crucii şi a mântuirii această perspectivă adânc înrădăcinată, conform căreia un adevărat creator trebuie să fie un Dumnezeu care suferă, şi astfel, un Dumnezeu care-şi refuză propria dumnezeire, aşa cum Iisus Christos şi-a asumat-o refuzând o viață de om?"

S-ar zice că ne dorim cu toții un Dumnezeu slab, măcar pentru a avea ocazia de a-l sprijini atunci când este în suferință – sau măcar pentru a ne gândi la felul în care am fi reacționat noi dacă am fi fost în ora tragică lângă trupul său răstignit. E un fel de suport călduros pe care ni-l acordăm cu mărinimie nouă înşine, un fel de mângâiere care în clipele de luciditate ni se pare ipocrită – pentru că ştim, de fapt, cum am fi reacționat: precum acei farisei şi cărturari pe care îi arată cu degetul Hristos, în clipa în care ei cred că ar fi avut un alt fel de comportament: „De am fi fost noi în zilele părinților noştri, n-am fi fost părtaşi cu ei la vărsarea sângelui prorocilor." (Matei, 23, 20). Dar Hristos le ştia gândul ascuns („Vai vouă, cărturarilor şi fariseilor fățarnici! Că semănați cu mormintele cele văruite, care pe dinafară se arată a fi frumoase, înăuntru sunt însă pline de oase de morți şi de toată necurăția." (Matei, 23, 27). Comentariul lui René Girard este exemplar pentru perenitatea, acuitatea observației şi a criticii lui Hristos. Nu suntem mai feriți de ipocrizie decât cei cărora el li se adresa în mod direct, există o continuitate de durată între faptele lor și ale noastre: „În adâncul indivizilor, ca şi în adâncul sistemelor religioase care îi modelează, există ceva ascuns, şi nu e numai «păcatul» abstract al religiozității moderne, nu sunt doar compelexele «psihanalizei», ci e mereu un cadavru oarecare, pe cale de-a putrezi şi de-a răspândi pretutindeni putreziciunea." (René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, Ed. Nemira, 1999). Ai zice că suntem predeterminați de o inerție ascunsă care ne dictează același soi de comportament cabotin, o eschivă în fața evidenței crimei și a violenței căreia puțini îi scapă – amăgirea umană se produce de parcă am fi exact în aceleași vremuri pe care încerca Hristos să le exorcizeze. Ratăm constant saltul către un nou etaj uman.

În ultima sa carte, „Religia fără Dumnezeu", Richard Dworkin a încercat să observe natura puternicelor contradicții care fac ca oamenii să se situeze antagonic radical, în funcție de percepția lor asupra religiosului, mergând până la fanatism de ambele părți ale baricadei: „Puternica discordie familiară dintre oamenii religioși şi cei fără religie este prea

crudă. Multe milioane de oameni care se consideră atei au convingeri și experiențe foarte asemănătoare și la fel de profunde precum acei credincioși care se consideră religioși. Ei spun că deși nu cred într-un dumnezeu «personal», cred totuși într-o «forță» din univers «mai mare decât noi». Aceștia simt o responsabilitate inevitabilă de a-și trăi viețile bine, cu respectul care se cuvine pentru viețile celorlalți; ei se mândresc cu o viață pe care o consideră bine trăită și uneori suferă de un regret inconsolabil pentru o viață pe care o consideră, în retrospectivă, irosită. Ei găsesc Marele Canion nu doar impresionant, ci și minunat, uimitor și straniu. Ei nu sunt doar interesați de ultimele descoperiri despre vastul univers, ci de-a dreptul captivați și vrăjiți de ele. Acestea nu sunt, pentru ei, doar o chestiune de reacție imediată senzorială şi, de altfel, inexplicabilă. Ele exprimă convingerea că forța și uimirea pe care le simt sunt reale, la fel de reale precum planetele sau durerea, că adevărul moral și uimirea naturală nu doar evocă venerația, ci o reclamă." („The New Yorker Review", 4 aprilie, 2013 – http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/apr/04/religion-without-god/).

Şi Luna e uimitoare şi stranie, şi Sahara, dar mai ales felul în care oamenii fac un deşert din propriile lor minți după care se întreabă cine va împăduri pustiul. Toate privirile se ridică atunci în sus...

Ultracreştinism caricatural

Această discordie dintre cei care adoră şi cei ce refuză prosternarea este istorică, dar pare să se fi acutizat în momentul în care a intrat în arenă gândirea polemică a lui Nietzsche. Ethosul critic al filozofului german cere descoperirea măştilor şi denunțarea iluziilor provocate de acest „mare depozit de costume teatrale" care ține lumea în plasa unui miraj: „Gott ist Tott". Furia revărsată a fost imensă: Nietzsche era Antihristul! Cel care l-a insultat pe Crucificat şi l-a reabilitat pe Dionyisos a fost, totuşi, un ferment activ în percepția de sine a creştinismului, de vreme ce a remarcat similitudinea dintre patimile dionisiace şi cele ale lui Iisus, schema aceluiaşi tip de violență colectivă, chiar dacă a mizat pe un soi de neopăgânism filozofic care trebuia să rupă cu „morala sclavilor". Intelectualilor care mizează însă pe „sănătosul păgân", René Girard, subtil interpret al

ereziei nietzscheene, le reaminteşte că „inaugurarea maiestuoasă a erei «postcreştine» este o glumă. Ne aflăm într-un ultracreştinism caricatural care încearcă să iasă de pe orbita iudeocreştină «radicalizând preocuparea pentru victime» într-un sens anticreştin." (René Girard, *Prăbuşirea Satanei,* Ed. Nemira, 2006). Deceniile care au urmat au consolidat taberele, dar nu le-au şi consolat, pentru că falia fusese produsă – o împăcare nu mai era posibilă. Or, în numele acestei înțelegeri a faptului religios, avem numeroase războaie care se revendică de la credința cea mai autentică împotriva uneia considerată falsă. Războaiele de tip religios au lăsat locul celor de tip cultural, civilizațional: „Dacă îl putem separa pe Dumnezeu de religie – dacă putem ajunge să înțelegem care este cu adevărat punctul de vedere religios și de ce nu necesită sau nu își asumă o persoană supranaturală – atunci poate vom fi capabili măcar să reducem temperatura acestor bătălii prin separarea întrebărilor de știință de cele de valoare. Noile războaie religioase sunt acum de fapt războaie culturale. Ele nu au de-a face doar cu istoria științifică – cu ceea ce explică cel mai bine dezvoltarea și evoluția speciei umane, de exemplu –, ci, într-un mod mai fundamental, cu sensul vieții umane și cu ce înseamnă să trăiești bine." (Richard Dworkin, *op. cit.*).

Pentru un filozof cum este Alfred North Whitehead, religia este „ceea ce individul face cu propria sa solitudine". În cartea sa, „Religia în formare", apărută în 1926, Whitehead procedează la o sistematizare şi interpretare a acesteia, din perspectiva unui gânditor preocupat să observe diferitele etape ale religiei în societatea umană, de la ritual şi emoție până la credință şi la, ceea ce el numeşte, „religia rațională". După ce constată că particularitatea religiei ar consta în faptul că „fiecare generație îşi schimbă atitudinea față de ea", filozoful britanic observă că toate marile concepții religioase care s-au impus în istorie sunt „semne ale solitudinii", de la Prometeu înlănțuit pe stâncă până la „Omul solitar de pe cruce", astfel că „propriul caracter se dezvoltă în funcție de propria credință".

În fond, există în istoria gândirii un bărbat care a tăiat cândva nodul gordian a ceea ce priveşte modul în care putem să ne raportăm la actul credinței, dincolo de toate atuurile, alibiurile şi normele edictate de religiile oficiale. Pascal a contestat filozofiei şi rațiunii capacitatea de a chestiona actul credinței ca atare, căci nu probele metafizice despre

existența lui Dumnezeu sunt decisive, ci decizia persoanei de a crede fără dovezile abastracțiunii minții. Aceste probe pe care mintea le cere sunt înşelătoare, după Pascal, ceea ce conteză cu adevărat este felul în care omul îl caută pe Dumnezeu, un soi de raportare la felul în care Dumnezeu însuşi îl „caută„ pe cel credincios, un paradox în care el se arată celor care au „privirea adecvată", căci „a dorit să fie perfect recunoscut de aceştia." Domnul este pudic, nu doar sever, nu se lasă cunoscut de orişicine, oare ne putem închipui aşa ceva? Sau e un proces de elecțiune, care poate conveni sau nu celor care nu admit predestinarea sau hazardul divin (de ce tu şi nu eu?), însă Pascal nu se încurcă în patetisme ieftine: „şi astfel, dorind să se arate direct celor care-L caută din toată inima şi să rămână ascuns celor care îl alungau cu toată inima, El şi-a acomodat maniera de a se arăta, în sensul că a dat semne vizibile celor care-L căutau, dar nu şi celor care nu-L căutau". (Blaise Pascal, *Cugetări*, Ed. Aion, 2000). Nu simțim acest lucru atunci când intuim că suntem pierduți pentru credință, iar singură rațiunea nu poate domina incertitudinea devenită normă? Nici măcar voioșia de a știi că, spre deosebire de „bunul sălbatic" care participa de la naștere la ritualuri impuse de cutumele propriului trib, nu ne poate salva de la dilema morală care ne însoțește viețile: trebuie sau nu să credem în ceva care ne poate susține viața, independent de voința noastră de autoafirmare? Omul modern este omul singurătății asumate și al nefericirii de a avea dreptate: nu caută pentru că nu știe ce și unde anume să caute.

Ați simțit vreodată că vreți să fiți de partea celor buni, de partea celor care vor să intre în spirala acestei căutări, şi că nu puteți pentru că, de fapt, nu vi se permite? Atunci sunteți calvinişti fără să ştiți. Predestinarea îi „omoară" pe unii, iar pe alții îi face să spere că nu va fi cazul lor.

De ce l-a „omorât" Nietzsche pe Dumnezeu

În viziunea lui Gianni Vattimo, termenul de postmodernism este strâns legat de elaborarea unei gândiri care „ia distanță critică față de gândirea occidentală ca gândire a

fundamentului". Vestitorii acestei gândiri, denumită *pensiero debole* (gândire slabă), sunt în opinia filozofului italian Nietzsche şi Heidegger, dar alţi cunoscători ai fenomenului descoperă abordări interesante deja la Hegel, la Kierkegaard (cărora le urmează în contemporaneitate nume ca Jauss, Gadamer, Rorty, Derrida, Baudrillard, Foucault): „Pasul decisiv, pentru a efectua conexiunea dintre Nietzsche-Heidegger pe de o parte, şi postmodernism pe de alta, e descoperirea că acesta din urmă reprezintă tocmai poziţia pe care, în alţi termeni, dar, în interpretarea noastră profund înrudiţi, Nietzsche şi Heidegger au încercat să o clădească în privinţa moştenirii gândirii europene, pusă de ei radical în discuţie, refuzându-şi totuşi să propună o *depăşire* critică a ei, pentru simplul motiv că aceasta ar fi însemnat să rămână în continuare prizonieri ai logicii de desfăşurare caracteristice chiar respectivei gândiri." (*Sfârşitul modernităţii*, Ed. Pontica, 1992). O spune însuși Heidegger, în conferința „Timp și Ființă", pe care a ținut-o în anul 1962: „O examinare a metafizicii predomină, totuși, chiar și în intenția de a depăși metafizica. De aceea, sarcina noastră e să abandonăm orice depășire și să lăsăm metafizica să fie cu sine însăși." (în Richard Rorty, *Ironie, contingență și solidaritate*, cap. „Autocreație și afiliere: Proust, Nietzsche, Heidegger", Ed. ALL, 1998).

Vattimo sesiza în „Sfârșitul modernității" că „prefixul *post* din post-modern indică într-adevăr o despărţire de modernitate care, întrucât doreşte să se sustragă logicilor ei de dezvoltare, şi anume, mai ales, ideii de *depăşire* critică în direcţia unei noi fundări, caută şi ea tocmai ceea ce Nietzsche şi Heidegger au căutat prin raportarea lor *critică* aparte faţă de gândirea occidentală". Pentru filozoful italian, sfârşitul modernităţii nu înseamnă că nu mai au loc evenimente, ci că evenimentul nu mai este considerat ca având loc pe o linie unitară a istoriei gândită ca progres unic, nelimitat. Infinitul este astfel constrâns de însăși oboseala noastră de a fi reproducători de nemurire. Astfel, sfârşitul modernităţii este împlinit, post-modernitatea fiind, după cum îi mărturisea Vattimo lui Marin Mincu într-un interviu din finalul ediţiei româneşti a „Sfârşitului modernităţii", „epoca unei gândiri nu atât a fragmentării, cât a pluralităţii", oferind posibilitatea unei hermeneutici care se străduieşte „să-şi aproprieze mai degrabă limbajul celuilalt decât să-l traducă în al său propriu" (cap. „Hermeneutică şi antropologie"). Este, cu alte cuvinte, epoca „sfârşitului

viziunii unitare”, sfârşitul acelei metafizici care trebuie să lase loc la ceea ce Nietzsche numea „o nouă dimineață filozofică”, iar lui Heidegger îi apărea drept noua „miză a gândirii”.

„Grădina filozofică” şi atitudinea cunoscătoare

Tipic gândirii epocii moderne este faptul de a fi socotită drept „epocă a istoriei”, prin apel la moştenirea greco-ebraică, elaborată în termeni mundani şi seculari (ideea de istorie ca istorie a salvării, în aşteptarea unei judecăți finale). Însă, poate discursul post-modern să se dispenseze radical de valorile modernității? Pentru Virgil Nemoianu, în nici nu caz: grație moștenirii culturale, ca și identității asumate, putem rezista în noianul de relativism indus de valorile postmodernității fortificând armătura persoanei – în cadrul a ceea ce profesorul de la Universitatea Catolică din Washington numește „grădina filozofică”. Adică, acel loc interior unde autori și scrieri de valoare ne oferă o protecție sporită împotriva schimbărilor tot mai rapide impuse de furorul contemporan: „Plăcerile *grădinii filozofice*, cred, le vestesc pe acelea ale scopului măreț și definitiv al călătoriei noastre pământești. E un loc al retragerii liniștite, adevărat, dar în același timp e un mod de a-ți petrece viața cu o blândă și modestă noblețe. E creată pentru a răspunde, pentru a contracara, ferm, dezordinea și imprevizibilul dintr-un univers tot mai zgomotos și mai agitat.” (*Postmodernismul și identitățile culturale. Conflicte și coexistență*, Ed. Universității Al. I. Cuza, Iași, 2011). Aşadar, o retragere în plin marasm identitar, tocmai pentru a prezerva identitatea persoanei reflexive, bombardată de teoriile anxioase ale şcolilor neliniştii şi angoasei, concomitent cu promisiunile zen Nirvana și cu teoriile salvaționiste ale capitalismului financiar. Calmul filozofic ca și buna viețuire sub cerul înstelat se obțin prin replierea asupra moştenirii lăsate de cei „vechi”, cei care nu se lăsau înşelați de noutatea cu orice preț, titani ai ataraxiei, calmului şi mansuetudinii, neclintiți Sequoia ai spiritului înfruntând furtuna sau epoca imbecilității precipitate.

În gândirea lui Vattimo, postmodernitatea ar putea specifica un autentic caracter de cotitură în raport cu modernismul: se poate vorbi de post-modernism ca sfârşit al istoriei? Vattimo explică faptul că „discuția s-ar putea clarifica vorbind mai degrabă de un sfârşit al

istoricităţii", deoarece o experienţă de „sfârşit al istoriei" era deja destul de răspândită în cultura secolului al XX-lea, unde, în multe forme, revine continuu aşteptarea unui *amurg al Occidentului*, în sensul catastrofic al finalului apocaliptic. Ne amintim că Heidegger propunea o interpretare particulară a ceea ce se numeşte „Occident" (*Abendland*): „Occidentul e ţinutul amurgului [fiinţei]", iar Rorty îl completa cu perspicacitate: „personificarea locului în care Fiinţa şi-a încheiat un destin care a sfârşit în ironism." Ar putea urma o nouă realitate după înstăpânirea acestui „amurg" sau nu mai este posibil un „început"? Pentru Vattimo, „modernitatea se poate caracteriza într-adevăr ca fiind dominată de o idee a istoriei gândirii ca progresivă «iluminare» ce se dezvoltă pe baza apropierii şi reapropierii tot mai deplin a «fundamentelor» – care adesea sunt gândite şi ca «origini», aşa încât revoluţiile, teoretice sau practice, ale istoriei occidentale sunt prezentate şi justificate cel mai adesea ca nişte «recuperări», renaşteri, reîntoarceri". Aşadar, o retortă complexă unde se reface neîncetat un traiect, cu dese replieri asupra celor fundamentale, din familia certitudinilor care consacră o limită superioară. Oare aşa să fie? Într-un interviu acordat lui Andrei Marga, Vattimo a definit, inclusiv sociologic, expresia propusă de el: „*Gândirea slabă* înseamnă că fiinţa nu se dă ca o structură prezentă, ci se dă istoric cu o anume tendinţă de a deveni mai puţin gravă. A trece de la statele autoritare la un stat democratic înseamnă să degrevezi Guvernul. A trece de la certitudinea carteziană a eului la psihanaliză înseamnă să slăbeşti subiectivitatea. Modernitatea mi se pare caracterizată de ideea de a distruge, de a consuma absoluturile. Această idee mi se pare oportună, adică ce punem în locul absoluturilor, punem dialogul interuman". (Revista „Verso", Cluj, anul II, nr. 14-15, aprilie 2007).

Întreaga căutare a filosofului torinez este impregnată de apelul la aceste valori proprii unei epoci *slăbite* – se impune mai mult ca niciodată să practicăm un discurs al diferenţei, cu reamintirea dialecticii, a *centrelor de alteritate*, acele borne existenţiale fără de care nu avem repere certe: „Raportul dialectică-diferenţă nu e cu sens unic: nu e doar o abordare a iluziilor dialecticii în favoarea gândirii diferenţei. E probabil ca *Verwindung*-ul, acel declin al diferenţei ca gândire slabă, să poată fi gândit numai dacă ne asumăm şi moştenirea dialecticii. Asta, înainte de toate, se explică luând la literă sugestia lui Sartre

din *Question de méthode*: «trebuie să vină acel moment în care istoria nu va mai avea decât un singur sens, şi în care va tinde să se dizolve în oamenii concreţi care o vor face în comun»" (*Gândirea slabă*, cap. „Dialectică, diferenţă, gândire slabă", Ed. Pontica, 1998).

Pentru Pier Aldo Rovatti, coautor al volumului *Gândirea slabă*, expresia propusă de Vattimo ar semnifica într-un sens restrâns „atitudine cunoscătoare". Ea ar „avea pretenţia de a ştirbi complet actul cunoaşterii, atât pe latura celui ce cunoaşte, cât şi pe aceea a lucrului care este cunoscut. Gândirea slabă cere o modificare atât a obiectului cunoaşterii, cât şi a subiectului care cunoaşte. La această concluzie ne împinge destructurarea nihilistă a categoriilor fundamentale, tentativa de a ştirbi puterea, sau, dacă vrem, «forţa realităţii». Acel unul după care se modelează cunoaşterea, iată punctul de forţă care e de slăbit ca să ne dăm seama, înainte de toate, că această forţă se altoieşte în ideea pe care o avem, şi pe care o menţinem statornică, despre realitate şi despre noi înşine" (*Gândirea slabă*, cap. „Transformări în cursul experienţei", Ed. Pontica, 1998). Pe acest teren al interpretării sociopolitice, gândirea slabă ar putea astfel să fie afină cu poziţia critică a celor care decid că totalitarismele de orice fel sunt inerente gândirii moderne, dar nu neapărat inevitabile, de vreme ce le putem prevedea, ocoli sau măcar înfrunta. O gândire interesată să nu rateze tocmai dialogul dintre forţă şi slăbiciune, în încercarea de a izola *centrele de singularitate*, acele manifestări invazive ale puterii discreţionare, noduli disturbatori ai sănătăţii lumii.

Acel „mare depozit de costume teatrale"...

„Gândire slabă" este, în opinia lui Vattimo, un mod de a interpreta, de a diferenţia în cadrul postmodernităţii; adică, aşa cum acesta îi declara lui Marin Mincu în interviul publicat în lucrarea citată, în „epoca unei gândiri nu atât a fragmentării, cât a pluralităţii; chiar trecerea de unitate la pluralitate este o formă de slăbire. În fond, gândirea slabă şi-a propus să considere acest fenomen de ajungere la sfârşitul modernităţii după care să se ţină doliu. [...] Dacă însă noi ne gândim în schimb la fragmentare ca la un destin pozitiv, al acelei slăbiri a adevărului ca prezenţă obiectivă, al puterii realului care ne constrânge, al slăbirii însăşi a imaginii obiective a lumii considerate indiscutabilă, post-modernismul nu mai devine o epocă de regret după modernitate, ci devine o epocă pozitivă, de eliberare."

Aşadar, gândirea post-heidegerriană nu face decât să privilegieze ceea ce însăşi Heidegger acredita drept *Verwindung* (depăşire, trecere peste), într-un efort de a legitima modernitatea la apogeul ei creator, tocmai pentru a opera o ruptură cu trecutul. Noțiunea de „depăşire", care are atâta importanță în toată filosofia modernă, concepe cursul gândirii ca pe o dezvoltare progresivă în care „noul se identifică cu valoarea prin intermediul recuperării şi al apropierii fundamentului origine". (Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității*, Ed. Pontica, 1992). Or, explică filozoful italian, tocmai Heidegger şi Nietzsche, pe care primul l-a interpretat în lucrarea sa, „Nietzsches Wort: Gott ist Tot", sunt cei care au pus radical în discuție noțiunea de fundament şi de gândire ca fecundare şi acces la fundament. Oricum ar proceda, cei doi, crede Vattimo, nu pot critica această gândire în numele „vreunei alte întemeieri, mai adevărate", iar cei doi filozofi germani au fost atenți la această capcană a gândirii. Despărțirea de modernitate se face tocmai prin apelul la ideea de „depăşire" critică, cu trimitere la chestionarea „stabilității" structurilor ființei, îndelungat timp socotite imuabile şi inatacabile.

Primul filosof care a vorbit în termeni de *Verwindung*, fără ca el să folosească efectiv acest termen, a fost Nietzsche. Pentru Vattimo, postmodernitatea filosofică ia naştere în opera acestuia, anume „în intervalul care separă a doua considerație inactuală (*Despre folosul şi paguba studiilor istoriei pentru viață, 1874*) de acel grup de opere care, la distanță de câtiva ani, se inaugurează cu *Omenesc, prea omenesc* (1878) şi care cuprinde şi *Aurora* şi *Ştiința veselă* (*Sfârşitul modernității*, cap. „Nihilism şi postmodernism în filozofie", Ed. Pontica, 1992). Nietzsche observase cum omul este îndatorat într-o asemenea măsură trecutului, acelui „mare depozit de costume teatrale", cum îl numea el în deriziune, încât a devenit incapabil să aibă un stil specific şi să producă o noutate istorică veritabilă. Astfel, filozoful german pune problema modernității ca decadență în noi termeni de raportare. Concluzia nihilistă prin care Nietzsche anunță ieşirea din modernitate, la capătul unor căutări care fac apel la mit şi la artă, sună drastic: „Wohin ist Gott?... Gott ist Tott! Gott bleibt tot!". Atunci când comentează acest pasaj devenit faimos din „Ştiința voioasă", George Steiner remarcă felul în care „numai un psiholog cu geniul şi vulnerabilitatea lui Nietzche era capabil să trăiască în mod direct «uciderea lui Dumnezeu» şi putea simți până

în măduva oaselor verdictul eliberator". Însă Steiner observase cum „eliberarea" personală a lui Nietzche avea să fie urmată, în conştiinţa europeană, de masacrul evreilor, acel Holocaust prin care „cultura europeană îi eradica pe cei care îl «inventaseră» pe Dumnezeu şi care, oricât de imperfect, oricât de îndărătnic, declaraseră Absenţa Lui insuportabilă". (*În castelul lui Barbă Albastră. Câteva însemnări pentru o redefinire a culturii*, Ed. Humanitas 2013). Stranie continuitate între strigătul „eliberator" al lui Nietzsche și soluția radicală a nazismului, cu atât mai mult cu cât nu poți pune, decât la nivel amatoristic sau răuvoitor, semnul egalității între formula prin care filozoful german a propus ieșirea din modernitate și crima perpetrată de Reichul german, chiar şi atunci când putem admite că naziştii au vrut lichidarea creştinismului pentru a instaura religia omului arian.

Însă acest verdict teuton care a pus pe jar istoria gândirii moderne, și continuă, poate, să domine mainstreamul religios al lumii actuale, nu trebuie interpretat *ad litteram*, ci în spiritul a ceea ce Vattimo numeşte semnificaţia nonliterală a acestuia: „moartea lui Dumnezeu despre care vorbeşte Nietzsche este moartea lui Hristos pe cruce. De ce? Pentru că tocmai după evenimentul creştinismului devine posibil să nu mai credem în zeii clasici şi raţionali ai grecilor." (John D. Caputo/ Gianni Vattimo, „O rugăciune pentru tăcere", în vol. *După moartea lui Dumnezeu*, Ed. Curtea Veche, 2009). Vattimo explică, în termenii lui Nietzsche, că semnificaţia antropologică a morţii lui Dumnezeu semnifică ceva de ordinul „umanitatea l-a ucis pe Dumnezeu pentru că recunoaşte că el nu mai este necesitate. Dumnezeu s-a născut în conştiinţa umană pentru a furniza securitate împotriva pericolelor vieţii naturale. […] Originile lui Dumnezeu se află în procesele naturale prin care ne rugăm lui Dumnezeu pentru a ne proteja pe noi înşine de forţe naturale. Ca atare, această stare primitivă a conştiinţei trebuie deconstruită". Jorge Luis Borges, care, în opinia lui Harold Bloom, era un gnostic dublat de un umanist sceptic, credea că lumea ar fi înţeles în mod adecvat de ce „viaţa este o boală a spiritului", aşa cum afirmase Novalis, însă victoria creştinismului i-a privat pe oameni de înţelegerea profundă a situaţiei lor *în lume*. Cu acel spirit enciclopedist dublat de o detectivistică care face din el ultimul scriitor metafizic al secolului trecut, Borges spunea că Schopenhauer ar fi deţinut adevărul despre „moartea lui Dumnezeu". Scriitorul, dar poate şi iniţiatul Borges, îl face pe filozoful

german să ne destăinuie acest mare secret: „noi suntem fragmente din Dumnezeu, care, la începutul timpului, s-a autodistrus, în dorința sa de nonexistență.” (Harold Bloom, *Canonul occiental*, cap. „Borges, Neruda şi Pessoa: Whitman în aria hispano-portugheză”, Ed. ART, 2007). Ştiut este fapul, la care Borges adera pe deplin, că pentru gnostici Facerea şi Căderea se petrec simultan, un *incipit* şi *exit* în acelaşi fecund impuls cosmic, care fac din Pleroma gnostică un haos pentru mintea creştinilor care suntem – copiii uitați ai unui Dumnezeu care a preferat ieşirea rapidă din Scenă. Mai tîrziu, Hans Jonas, Gershom Scholem, pe urmele Cabalei lurianice, au explicat că Dumnezeu a efectuat o contragere, o autolimitare, *Tzimtzum*, care abia ea îi permite lumii să existe, ca spațiu conceptual. Măreția sa în asta stă: în oferirea de liber arbitru bietului om, individului care îşi poate negocia sau chiar autonega libertatea în chiar spațiul oferit cu atâta gratitudine. Umilinței divine, însă, omul îi răspunde prost: cu grandoarea Idiotului care a măsurat lumea cu umbra lui. Istoria lui Peter Schlemihl e mai actuală ca oricând.

O vizită în iad

Vattimo insistă asupra diferenței de greutate dintre cele două interpretări, în favoarea celei nonliterale, care privilegiază corect, în accepția sa, „ocurența morții lui Dumnezeu care corespunde ideii disoluției metafizicii”. Aceasta din urmă este „ucisă”, în viziunea lui Dilthey, de creştinism, „întrucât creştinismul a deviat atenția omului spre interior, astfel încât filozofia să devină subiectivă, mai carteziană”. Atacul lui Pascal la filozofia lui Descartes („Nu-l pot ierta pe Descartes, el a vrut prin toată filozofia sa să se lepede de Dumnezeu.”) viza tocmai centralitatea lumii, superbia teoretică a insului care se putea dispensa de acea *primum movens* a Creatorului. În lucrarea care l-a impus atenției lumii filosofice, Vattimo preciza: „Vestirea nietzscheeană a morții lui Dumnezeu nu este enunțarea metafizică a neexistenței lui Dumnezeu; voieşte a fi adevărata luare de act a unui «fapt», dat fiind că moartea lui Dumnezeu este chiar înainte de toate sfârşitul structurii stabile a ființei, deci şi a oricărei posibilități de a enunța că Dumnezeu există sau nu există.” (*Gândirea slabă*, cap. „Dialectică, diferență, gândire slabă”, Ed. Pontica, 1998).

Rorty, care credea în autocreație, ca forță a minții care-şi forjează propriul limbaj şi, cu asta, propria lume neîndatorată predecesorilor, explica de ce a trebuit să renunțăm la marcajele contingențelor moștenite: „A spune, cu Nietzsche, că Dumnezeu e mort înseamnă a spune că noi nu servim unor scopuri mai înalte. Substituția nietzscheeană a descoperirii cu autocreația înlocuieşte imaginea umanității ce se apropie tot mai mult de lumină cu imaginea generațiilor înfometate, zdrobindu-se unele pe altele. O cultură în care metaforele nietzscheene ar fi literalizate ar fi una ce ar lua drept bună ideea că problemele filosofice sunt tot atât de trecătoare ca şi problemele poetice, că nu există probleme ce unesc generațiile într-un singur gen natural, numit «umanitate».” (*Contingență, ironie şi solidaritate*, Ed. ALL, 1998).

Teologia radicală a morții lui Dumnezeu a constituit un important şi fertil teren de dezbatere, specific postmodernismului, cu dispute dintre cele mai acerbe, unde sunt vehiculate teorii şi concepții variate, ce conduc în cele din urmă la ceea ce s-a numit postsecularism sau întoarcerea postmodernă a religiei. Acelaşi Nietzsche, des invocat, dar şi Kierkegaard sau Dietrich Bonhoeffer (autorul expresiei „creştinism fără religie”) au fost cei care au „mobilizat” un nou tip de gândire în care „atacul” împotriva creştinismului duce la un rezultat neaşteptat: postmodernismul nu este imun la „întoarcerea religiei”.

Astfel, într-o epocă a gândirii slabe, care a observat sfârşitul metafizicii şi moartea Dumnezeului moral, şi care a lichidat baza pretins filosofică a ateismului, unde nimic nu mai este „dat”, ci totul este interpretare, categoria credinței poate fi din nou tratată cu seriozitate, aşa cum se poate vedea în dialogul dintre Vattimo şi filozoful-teolog american John D. Caputo, autor al conceptului de „teologie slabă”. Ceea ce putem înțelege în aceste vremuri prolixe, cu slăbita noastră putere de percepție şi cu simțuri tot mai anemiate de tonul triumfalist al succesului nelimitat, ca oameni fără umbră, făcuți din consistența efemeră a succeselor intens mediatizate, este faptul că trăim poate una dintre acele epoci de tranziție decisive, când se face trecerea spre altceva, chiar dacă nu ne dăm seama spre ce (altminteri nu am mai numi-o tranziție). Să fie „postumanul” mult vehiculat azi, lumea bionică, cyborgizată, era ochelarilor Google Glass? Kołakowski ne ajută şi aici să trecem puntea printr-o extraordinară speculație care are darul de a accelera în mințile şi sufletele

noastre un proces căruia-i suntem parte, semințe ale unei posibile renaşteri: „Să fi avut dreptate Jung, atunci când a zis că, în arhetipurile mitologice, moartea lui Dumnezeu este întotdeauna urmată de renaşterea lui? Adică trăim noi acum în acea perioadă groaznică dintre vineri şi sâmbătă când Mântuitorul, care a murit, dar nu a înviat încă, face o vizită în iad ? Nici asta nu putem şti." (*Anxietatea legată de Dumnezeu, într-o epocă aparent fără Dumnezeu*, în „Este Dumnezeu fericit?", Ed. Curtea Veche, 2014).

Va trebui, poate, în anii ce vin, să medităm mai bine la spusa lui Whitehead: „lumea creștină e alcătuită din popoare intimidate"...

Adevăr sau Caritate?

(*încă o poveste despre întoarcerea religiei*)

În dâra lăsată de acea *slăbire* a gândirii, a fundamentelor filozofiei şi ale teologiei, s-a remarcat, poate, faptul că postmodernismul nu lichidează cu creştinismul, aşa cum am fi tentați să credem – ba chiar anunță „întoarcerea religiei", în pofida faptului că acest come-back trebuie filtrat prin ceea ce s-a numit interpretare, prin depăşirea metafizicii, a „ieşirii din jocul puterii", cu expresia lui Vattimo. Însă nu doar Vattimo s-a arătat preocupat de „autoconsumarea" ființei obiective, de acea mult discutată dispariție a centrului (cu concluzia scandaloasă: *Dumnezeu a murit*). Dialogurile sale filozofice cu Richard Rorty şi cu René Girard merită o neslăbită atenție.

O epifanie quasi-heidggeriană

Interesat inițial de metoda analitică, dar şi de pragmatismul lui John Dewey, Richard Rorty va face analiza celor mai importanți reprezentanți ai filozofiei europene din secolul XX, de la Martin Heidegger la Michel Foucault şi Jacques Derrida, într-un demers amplu care viza anti-fundaționalismul filozofic al secolului trecut. Acest pas este rememorat, cu ironia şi tranşanța caracteristice autorului, în eseul memorialistic *Troțki şi orhideele sălbatice* (Revista „Cultura", noiembrie 2010, traducere Lia Boangiu): „Cam 20 de ani după

ce am decis că dorința tânărului Hegel de a renunța să încerce pentru eternitate, şi să fie pur şi simplu copilul timpului său, a fost răspunsul potrivit la deziluzia de Platon, m-am trezit fiind atras din nou de Dewey. Dewey îmi părea acum un filozof care învățase tot ceea ce Hegel avea de spus despre cum să eviți certitudinea şi eternitatea în timp ce te imunizezi împotriva panteismului luându-l pe Darwin în serios. Redescoperirea lui Dewey a coincis cu prima mea întâlnire cu Derrida (pe care i-o datorez lui Jonathan Arac, colegul meu de la Princeton). Derrida m-a condus înapoi la Heidegger, iar eu am fost surprins de asemănările dintre criticile lui Dewey, Wittgenstein şi Heidegger la adresa Cartezianismului. Subit lucrurile au început să se aşeze. Am crezut că vedeam o modalitate de a îmbina criticismul la adresa tradiției carteziene cu historicismul quasi-hegelian al lui Michel Foucault, Ian Hacking şi Alasdair MacIntyre. Am crezut că puteam integra toate astea într-o poveste quasi-heideggeriană despre tensiunile cu platonismul."

În urma acestei „mici epifanii" (cu expresia autorului), Rorty a scris *Filozofia și oglinda naturii*, carte publicată în 1979, iar în ediție românească la Editura Univers, în 2000. În acest volum cardinal pentru gândirea sa ulterioară, Rorty anunța „moartea" Filozofiei, susținând că antifundaționalismul este noua provocare ce se deschide în fața acesteia. Prin urmare, trebuie să depăşim acea epocă în care credința „naivă" în adevăr ne impunea automat exigența formulării unor justificări pentru propozițiile noastre. Filozoful american a tratat subiecte ca problema minte-trup, controversele din filozofia limbajului despre adevăr şi sens, filosofia kuhniană a ştiinței, articulând, după mărturisirea sa, un „anti-platonism istoricist": ,,Cele mai importante curente în filozofia secolului douăzeci au fost anti-esențialiste. Aceste curente au luat în derâdere ambițiile devoltărilor filozofice precedente, pozitivismul şi fenomenologia, pentru a proceda la ceea ce Platon şi Aristotel speraseră să ajungă – să separe aparențele schimbătoare de realul statornic, ceea ce era doar contingent de ceea ce era în mod adevărat necesar. Exemplele recente ale acestui cal de bătaie sunt *Limitele filozofiei* de Jacques Derrida, *Atitudinea empirică* de Bas van Fraassen. Aceste cărți stau pe umerii lui Heidegger, cel din *Ființă și timp*, ai lui John Dewey, din *Reconstrucția filozofiei*, ai lui Wittgenstein, din *Investigații filosofice*. Toate aceste cărți anti-esențialiste ne îndeamnă să ne eliberăm de vechile distincții greceşti

dintre aparent şi real, necesar şi contingent.” (în articolul *Anticlericalism şi ateism*, traducere de Marius Jucan, file:///C:/Users/tnc/AppData/Local/Temp/88-184-1-SM.pdf). Rorty a vizat critic ceea ce Heidegger numea tradiția onto-teologică, susținând că „filozofia nu este ceva la care oamenii se angajează dintr-un sens înnăscut al mirării, ci mai degrabă o activitate înspre care sunt forțați atunci când întâmpină dificultăți în a împăca vechiul cu noul, imaginația strămoşilor lor cu a contemporanilor mai întreprinzători.” De aceea, crede el, „filozofia devine importantă în cultură abia atunci când lucrurile se destramă [...], când revoluții se anunță la orizont”. Tot astfel şi cu religia, pe care clerul o poate manipula politic, un lucru nesănătos pentru credința însăşi şi pentru societățile democratice: „Din punctul nostru de vedere, religiei nu i se pot aduce obiecții atâta vreme cât este o chestiune ce aparține sferei private – atâta timp cât instituțiile ecleziastice nu încearcă să ralieze pe credincioşi înapoia unor proiecte politice, atâta timp cât credincioşii şi necredincioşii sunt de acord să urmeze conduita de a trăi şi de a lăsa şi pe alții să trăiască” (*Anticlericalism şi ateism*). În acest sens, ne amintim de vesela, dar şi serioasa definiție dată de Gianni Vattimo fericirii: „Fericirea înseamnă etica plus regulile de circulație”! Iată un răspuns care nu ştiu cât de mult l-ar mulțumi pe Dumnezeul lui Kołakowski, dar cel puțin pare inspirat, aici, pe Pământ…

Timpurile sacrului

În *Contingență, ironie şi solidaritate* (Ed. ALL, 1998), Rorty propune o viziune ce-şi are originile în filozofia lui Nietzsche, dar pe care o reinterpretează şi o ilustrează cu exemple literare. În studiul introductiv al ediției româneşti, Mircea Flonta a observat încotro se îndreaptă viziunea de fond a filozofului american: „… ironistul Rorty susține prioritatea poeticii, în particular a poeziei şi a artelor, în contrast cu tot ceea ce implică evoluția metafizicii occidentale începând cu Platon. El proclamă victoria poeticii în confruntarea ei milenară cu o filozofie ce vizează cunoaşterea transcendentului sau cu o metafizică transcendentală, o victorie pe care o vede în recunoaşterea faptului că soluția problemelor noastre nu stă în dezvăluirea naturii ultime a existenței, pe care ne-a promis-o de atâtea ori filozofia speculativă, ci în acceptarea cu conştiința împăcată a contingenței,

în concentrarea personalității puternice şi creatoare asupra împlinirii individuale prin autocreație."

Cartea aceasta pleacă de la o nemulțumire exprimată de filozoful american în acelaşi citat eseu autobiografic: „Dar nu atinsesem niciuna din întrebările care m-au făcut să citesc filozofie în primul rând. Nu eram mai aproape de viziunea singulară pe care, în urmă cu 30 de ani, plecasem la colegiu să o găsesc. Încercând să îmi dau seama ce nu mersese cum trebuia, am decis gradual că întreaga idee de a cuprinde realitatea şi justiția într-o singură viziune fusese o greşeală – că urmărirea unei asemenea viziuni a fost precis ceea ce l-a făcut pe Platon să greşească. Mai precis, am decis că numai religia – numai o credință nonargumentativă într-un părinte surogat care, spre deosebire de părintele meu real, întruchipa dragostea, puterea şi justiția în egală măsură – putea realiza trucul pe care Platon îl voia reuşit. De vreme ce nu-mi puteam imagina să devin religios, şi într-adevăr devenisem din ce în ce mai secularist, am decis că speranța de a obține o viziune singulară devenind filozof fusese metoda de scăpare a unui ateu auto-deceptiv. Aşa că m-am decis să scriu o carte despre ceea ce ar putea fi viața intelectuală dacă am reuşi să renunțăm la încercarea platonistă de a cuprinde realitatea şi justiția într-o viziune singulară." Autorul însuşi a descris ideea de bază a cărții sale, în termenii unei lucidități necruțătoare, dar nu mai puțin compasive: „Nu e nimic sacru în legătură cu universalitatea ce face ceea ce este în comun automat mai bun decât ceea ce nu este în comun. Nu există un privilegiu automat al unui lucru de care poți convinge pe toată lumea să-l accepte (universalul) deasupra a ceea ce nu poți (idiosincraticul). Asta înseamnă că faptul că ai obligații față de ceilalți (să nu îi agresezi, să li te alături în încercarea de a detrona tiranii, să îi hrăneşti atunci când sunt înfometați) nu presupune şi că ceea ce împarți cu alți oameni este mai important decât orice altceva. Ceea ce împarți cu ei, când eşti conştient de asemenea obligații morale, nu este, am argumentat eu în *Contingență*..., «raționalitate» sau «natură umană» sau «paternitatea lui Dumnezeu» sau «o cunoaştere a Legii Morale», sau orice altceva în afară de abilitatea de a simpatiza cu durerea celorlalți. Nu există un motiv anume să aştepți ca sensibilitatea ta la acea durere şi iubirile tale idiosincratice să poată încăpea într-o valoare generală despre cum totul se potriveşte împreună."

Rorty îşi bazează afirmaţiile pe câteva „teze” pe care le susţine şi le dezvoltă neîncetat. Pe scurt: filozofii nu au cunoştinţe tehnice independente, ci doar povestiri care pot fi folosite pentru a completa sau sprijini alte povestiri; fiindcă filozofia este văzută ca „poveste despre poetizare și progres” nu a reuşit să fie independentă şi ne-metaforică, să ofere explicaţii universal-valabile, de aceea ar trebui tratată ca gen literar. El se declară quietist, minimalist şi îi repugnă „statutul ontologic” al limbii, la care fac apel constant adepţii vechii metafizici. Ştie că doar Wittgenstein şi Heidegger au încercat, după Nietzsche, o depăşire a metafizicii pentru a elibera individul de povara lăsată moştenire de gândirea „magică” a lui Platon: „Filosofii post-nietzscheeni, precum Wittgenstein şi Heidegger, scriu filosofie pentru a pune în evidenţă universalitatea şi necesitatea din individual şi contingent. Amândoi au ajuns să fie prinşi în cearta dintre filosofie şi poezie care a început cu Platon şi ambii au sfârşit prin a încerca să elaboreze condiţii onorabile în care filosofia s-ar putea preda poeziei.” Personal sînt încântat să aud că disputa care durează de milenii poate fi tranşată astfel, nu cunosc „adversari” mai blânzi, iar eu sunt gata să intermediez, dacă nu cumva a şi făcut-o altcineva! A prelua armele de la „învinşi” pentru a oferi o pace în care armele pot fi recalibrate pentru următorul asalt asupra suficienţei cultice poate fi tema unei cercetări filozofice de-o viaţă.

Nu există, spune gânditorul american, discurs favorizat despre lume, ci discursuri „ajustate” la lume, care participă în aceeaşi măsură la cunoaştere, fie că sunt literare, istorice, ştiinţifice sau ale oricărui meseriaş care vorbeşte despre meseria în care excelează. Cu toţii au măiestria lor, acea *techne* universală, care îi uneşte şi îi face membri ai aceleiaşi confrerii: a lucrului bine făcut. Pentru Rorty, cunoaşterea obiectivă nu este apanajul unor discursuri anume, în timp ce altele ar fi lipsite de această posibilitate. Problemele tradiţionale ale metafizicii şi epistemologiei sunt neglijabile, în opinia sa, pentru că nu au o funcţie socială. Vocabularul acestora este îndepărtat de ceea ce trebuie cu adevărat să îl preocupe pe om: „Adevărul şi cunoaşterea sunt o problemă de cooperare socială, iar ştiinţa ne dă mijloacele să ducem la bun sfârşit proiectele sociale mai bine decât în trecut. Dacă cooperarea socială este ceea ce doriţi, conjuncţia dintre ştiinţă şi simţul comun al zilei este tot ceea ce aveţi nevoie. Dar dacă doriţi altceva, atunci religia, care a fost îndepărtată din

arena epistemică, o religie care priveşte problema teism vs. ateism ca neinteresantă, poate fi tocmai ceea ce se potriveşte singurătății voastre.” (*Anticlericalism și ateism*). Respingând statutul inatacabil al epistemologiei, cea care ar cere un limbaj-bază (Vattimo), adică al oglindirii faptelor, ca unică teorie a cunoaşterii întemeiate, Rorty preferă hermeneutica, «un discurs în jurul unor discursuri deocamdată incomensurabile», pentru a da voce gândirii sale care preferă relaxarea conceptuală unei viziuni în care limbajele celuilalt pot fi mai degrabă asimilate decât „traduse”: „Vom fi «epistemologici» acolo und vom înțelege perfect ce se întâmplă, dar voim să codificăm faptul respectiv pentru a-l extinde, a-l întări, a-l preda, a-l funda. Suntem neapărat hermemeneutici acolo unde nu înțelegem ce se întâmplă dar suntem destul de oneşti pentru a admite acest lucru…” (*Filozofia și oglinda naturii*, Ed.Univers, 2000).

În acest punct al gândirii sale, Rorty evidențiază rolul jucat de gândirea filozofică a lui Gianni Vattimo, gândire structurată în jurul conceptului de *gândire slabă*. Filozoful italian consideră că secularizarea, departe de a fi văzută ca o trăsătură oponentă faptului religios şi credinței, este, mai degrabă, „o trăsătură constitutivă a experienței religioase autentice”. Rorty se delimita amical de concepția lui Vattimo doar în măsura în care percepea diferit timpurile în care sacrul se manifestă: „Diferențele mele de păreri cu Vattimo se limitează la capacitatea sa de a privi un eveniment trecut ca unul sacru, şi percepția mea potrivit căreia sfințenia rezida doar într-un viitor ideal.” În timp ce Vattimo, crede Rorty, ar „considera hotărârea lui Dumnezeu de a trece de la condiția de stăpân la cea de prieten al omului, ca fiind evenimentul de care străduințele noastre prezente depind”, filozoful american îşi pune nădejdea în reinventarea sacrului într-un anume viitor, chiar dacă afirmă că nu ştie când şi cum se va produce aşa ceva: „Semnificația pe care o acord eu sacrului, în măsura în care dețin una, este legată de speranța că într-o zi, în orice mileniu de-acum încolo, urmaşii mei îndepărtați vor trăi într-o civilizație globală în care iubirea va fi în mare măsură unica lege.”. Ştim, de la René Girard, că sacrul este legat de „sacrificiu”, acel moment unic, violent în care victima este scoasă din mulțime şi oferită puterii divine, tocmai în numele puterii mulțimii. Or, după acelaşi Girard, „religiile arhaice au existat vreme de cincizeci de mii de ani… fiind nişte forme precreştine, de creştinism «ratat»,

tocmai fiindcă credeau în vinovăția victimei şi nu îi recunoşteau inocența. Creştinismul dezvăluie această greşeală, afirmă că aceste victime sunt nevinovate, aşa cum Iisus e nevinovat." (René Girard, Gianni Vattimo, *Adevăr sau credință slabă?,* Ed. Curtea Veche, 2009).

Spre un creştinism nonreligios

Mai puțin interesat de un atare aspect – dimpotrivă, tocmai de puterea prea apăsată a clericalismului, Rorty este de acord întru totul cu poziția lui Vattimo în ceea ce priveşte relația incertă dintre religie şi adevăr, acel adevăr ultim, fundamentalist, postulat de teologiile sau filozofiile tari: „Vattimo înlătură încercarea de a conecta religia de adevăr, şi prin urmare nu găseşte vreun sens unor noțiuni precum «adevăr simbolic», «adevăr emoțional», «adevăr moral». Cum, de altfel, nu găseşte nicio aplicare pentru ceea ce numeşte (într-un fel greşit, după părerea mea), «teologia existențialistă» – încercarea de a face religiozitatea un fapt de a fi salvat de Păcat prin inexplicabila grație a unei divinități cu totul alta decât omul." De altfel, Vattimo este adeptul acelui viitor religios în care caritatea va fi perla credinței, a „esenței revelației creştine": „Aşa cum văd eu lucrurile, creştinismul se deplasează într-o direcție ce nu poate decât să-şi uşureze ori să-şi slăbească încărcătura morală în favoarea carității moral-practice… prin această transformare, în cele din urmă, iubirea va înlocui adevărul […] Viitorul creştinismului, precum şi cel al Bisericii este acela de a deveni o religie a iubirii pure… Iubirea este prezența lui Dumnezeu." (G. Vattimo, John D. Caputo, *După moartea lui Dumnezeu*, cap. „Spre un creştinism nonreligios").

După cum lesne se poate intui, Vattimo preferă „adevărul" revelațiilor pauline, din Epistola către Corinteni, acelui „adevăr onto-teologic" al teologiei tradiționale şi al metafizicii. Totuşi, să mai citim o dată împreună spusele vechi ale Apostolului Pavel, ca pe o poveste pe care o auzim dincolo de filozofie: „*De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător. Şi de aş avea darul proorociei şi tainele toate le-aş cunoaşte şi orice ştiință, şi de aş avea atâta credință încât să mut şi munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. Şi de aş împărți toată*

avuția mea şi de aş da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte. Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuieşte, nu se laudă, nu se trufeşte. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândeşte răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduieşte, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată. Cât despre proorocii – se vor desființa; darul limbilor va înceta; ştiința se va sfârşi; Pentru că în parte cunoaştem şi în parte proorocim. Dar când va veni ceea ce e desăvârşit, atunci ceea ce este în parte se va desființa. Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil; judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului. Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu. Şi acum rămân acestea trei: credința, nădejdea şi dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea." Să admitem că măcar „ştim" ceva (deşi nu ştim): suntem la ora actuală pe cea de-a doua treaptă a „scării lui Pavel": la nădejde. Ar urma acea treaptă întrezărită de cei care ascultă viitorul şi ceea ce va surveni: evenimentul plăpând dar sigur al dragostei.

Știința se va sfârşi... acestă profeție de care Rorty nu pare să fi auzit este tulburătoare, cu atât mai mult cu cât ştiința este în prezent este mai prosperă decât oricând, iar Turnul Babel pare să se reconstruiască, însă nu la vedere, ci sub pământ, în acel *inferno* al fizicii care pretinde că a găsit „particula lui Dumnezeu". Nu trebuie să coborâm atât de mult pentru a ne înălța atât de puțin...

Eveniment şi putere mesianică slabă

Pentru John D. Caputo, profesor de filozofie la Syracusa University (SUA), autor al conceptului de „teologie slabă" (complementar conceptului de „filozofie slabă" propus de Gianni Vattimo, dar și al hermeneuticii deconstructiviste a lui Jacques Derrida), postmodernismul este o filozofie a evenimentului, acesta definit drept „ceea ce caută să se facă simțit în ceea ce este prezent", cu trimitere la conceptul de *Ereignis* al filozofiei

heideggeriene, acel domeniu fără hotare în care adevărul Ființei se manifestă. Așadar, evenimentele nu ar fi ceea ce se întâmplă acum, în accepțiunea curentă a termenului, ci „ceea ce ne solicită de departe, se apropie de noi, ne prelungesc în viitor, ne cheamă acolo, provocări și promisiuni având structura a ceea ce Derrida numește *neprevăzutul care va veni*". Atunci când evenimentul se deplasează spre Dumnezeu, avem de-a face cu *splendoarea Ființei* (Gilles Deleuze); potrivit lui Caputo, există un moment când ceva se aprinde în sufletul nostru adeverind ceea ce Meister Eckhart numea „mica scânteie", adică punctul din sufletul uman unde ne întâlnim cu Dumnezeu. Caputo, pentru care hermeneutica radicală este o metodă de a pune constant sub semnul întrebării discursurile telogice înalte, îi opune Hipernarațiunii Religiei – una, în Occident, a violenței și a vărsării de sânge – tocmai delicatețea evenimentelor, acei puieți firavi și delicați ce trebuie ocrotiți și salvați de voracitatea marilor teorii atotcuprinzătoare, ca și de dogma leneșă, dar opresantă. Pentru adepții filozofiei slabe sau ai teologiei complementare acesteia, Iisus a fost de partea săracilor şi a celor dezmoşteniți pe pământ, chiar dacă mesajul său ținteşte Împărăția Tatălui şi nu aderă la nicio ideologie a lumii de aici. Așadar, nu *les grands récits* despre Lumea ca lume, ci o promisiune, dar nu una exclusivistă, ca pentru poporul ales, ci pentru toți indivizii umani care cred în fragilitatea sacră a vieții și în legământul care ne pune în legătură cu energiile ei, acea nouă sacralitate a lumii sperată de Rorty. Dar evenimentul este și destabilizare a lucrurilor considerate neschimbătoare, cele în care aroganța și-a făcut cuib – acele actualizări ontice, cum le numește Caputo, care fac din *Deus omnipotens* un Idol intratatabil, iar din Biserică o instituție a puterii absolute. Rugăciunile și lacrimile potențează evenimentul; nu ne rugăm doar pentru ceea ce există deja, ci mai ales pentru ceva care vine din viitor și ne așteaptă, o incandescență ce promite „flacăra eternă a evenimentului care arde în interiorul numelui lui Dumnezeu".

Numele lui Dumnezeu

Cel mai mare eveniment, în accepția lui Caputo, este însuși numele lui Dumnezeu, ceva care nu este blocat, finalizat, ci în perpetuuă devenire, un foc care mocnește, strălucește și ne cheamă repetat. În așa ceva constă forța rugăciunii: ne adresăm cuiva care

nu se arată niciodată ca imagine perisabilă, constant în profil, suav în magnificență, indiscutabil şi dialogal, și astfel este întreținută dorința de Dumnezeu, acea stare ardentă formulată de Augustin (*Ce iubesc eu când iubesc pe Dumnezeul meu?*) și care este la adăpost de „soarele ofilit al cunoașterii". Ne amintim că şi pentru Alfred N. Whitehead, „Dumnezeu este ispita senzației, impulsul veşnic al dorinței". Însă ceea ce ține foarte mult de interesul teologiei postmoderne a religiei este acea „slăbiciune a lui Dumnezeu", de care vorbesc și Vattimo, și Caputo. Un Dumnezeu *slăbit* este cel care favorizează în Biblie pe cei oprimați, pe cei dedicați iubirii aproapelui, lipsiți de forță lumească (financiară, politică, militară). Nașterea subiectului a fost posibilă tocmai odată cu apariția creștinismului: pentru Vattimo „chestiunea cea mai hotărâtoare în apariția creștinismului este tocmai atenția acordată subiectivității, care, întâmplător, aduce cu sine și grija față de cei săraci, slabi și excluși." *Caritas* întrevăzută de Vattimo şi de Rorty asta ar însemna: generozitatea spiritului, harul, iubirea pe care e fundată bunătatea ca act al jertfirii de sine. Apostolul Pavel însuși văzuse acest „comportament" al lui Dumnezeu în favoarea celor slabi de neînțeles pentru cei neînduplecați sau pentru cei care țin de o strictă ordine ierarhică a lumii așa cum au moștenit-o în timp, cei despre care dă referințe textul Apocalipsei : „De vreme ce tu zici: Sunt bogat, şi m-am îmbogățit şi de nimic n-am nevoie!; şi pentru că tu nu ştii că tu eşti cel ticălos şi vrednic de plâns şi sărac şi orb şi gol…" (3:17). Astfel, Dumnezeu slăbit este cel care îi aduce pe cei simpli să-i rușineze pe cei înțelepți, pe cei slabi să-i ridiculizeze pe cei puternici, pe cei căzuți să-i umilească pe cei nepăsători: „slăbiciunea lui Dumnezeu e mai puternică decât tăria oamenilor" (Sf. Pavel, Corinteni, 1:25). Cu toții credem într-o forță infinită care este Dumnezeu, o forță de care ne temem și către care se îndreaptă gândurile noastre nevolnice, dar sperăm şi în neslăbita răbdare şi milă a celui care suportă prăbuşirea noastră istorică. Numai că pentru Caputo, autorul unei hermeneutici radicale care configurează „arhisensul transcendental" al evenimentului, „slava numelui lui Dumnezeu nu se află în puterea unei forțe puternice, ci în ceva «necondiționat», ce nu poate fi distrus, dar care nu are nicio armată, nicio forță adevărată, nicio putere reală ori fizică."

Însă, abia noi suntem cei care îl facem pe Dumnezeu să se întâmple, îi dăm trup, chip, forță și actualitate: „Transcendența ori maiestatea lui Dumnezeu se află în revendicarea necondiționată a lui Dumnezeu asupra noastră, de către numele lui Dumnezeu, în numele lui Dumnezeu… Revendicările, care sunt de fapt evenimente, depind de noi ca să le răspundem, să le realizăm ori să le actualizăm, să le facem să se întâmple, ceea ce înseamnă aici să îl facem pe *Dumnezeu* să se întâmple, să-i dăm lui Dumnezeu trup şi chip, forță şi actualitate.” Și Caputo conchide: religia este ceea ce ni se întâmplă în numele lui Dumnezeu, pentru că oamenii fac posibilă apariția lui Dumnezeu în lume. Îl actualizează în ei, într-un fel care nu era posibil în religiile vechi, bazate pe acel fundaționism filozofic criticat de Vattimo. Zeii erau exteriori omului, obişnuiți de propria lor condiție să vină din afară, în vreme ce Dumnezeu vine dinăuntru – iată vestea şi direcția cea nouă!

Putere mesianică „slabă”

Pentru Whitehead, „Dumnezeu este un lucru de decis şi prin aceasta este limitat”, dar nu poate fi infinit în toate privințele; dacă ar fi aşa, ar fi la fel de rău pe cât este de bun. Un Dumnezeu lipsit de forță cosmică, crucificat, care oferă totuși iertare, nu cere să fie răzbunat, care ne oferă tocmai posibilitatea unei renașteri – iată cum arată Dumnezeul slab al teologiei evenimentului. Filozofii care au aprofundat după Nietzsche moartea lui Dumnezeu, între care teologul radical Thomas J. J. Altizer, au respins totuşi sensul pe care filozoful german, cucerit de termeni ca putere şi voință, îl acorda acesteia. Pentru Altizer, moartea lui Dumnezeu semnifică faptul că centrul absolut s-a deplasat de la transcendență la imanență, utilizând metoda metafizică a kenozei, „golirea” de atributele divine a lui Iisus Hristos, care se întrupează şi apoi se lasă răstignit pe cruce implorându-şi Tatăl să-i ierte pe făptaşii morții sale. Tocmai această metafizică a kenozei îi face loc în lume „sărmanului” subiect, omului simplu care este vizat direct de Crucificare, fără să o ştie şi fără să înțeleagă ce se va întâmpla ulterior cu însăşi ființa lui în urma acestei slăbiri de care este capabil Dumnezeu. E adevărat, unul dintre tâlharii de pe crucile alăturate „intuieşte”, în spaima de moarte care l-a cuprins, ce s-ar putea întâmpla şi caută alinarea în promisiunea iertării în viața de apoi. Dar lumea, aproape în întregul ei, rămâne surdă la

sunetul cel nou al vieții de după crucificare. Cei vii nu cunosc sensul adevărat al Morții. Până la un punct, e bine că nu-l ştiu. Nimic nu „slăbeşte” vizibil dintr-o dată, chiar dacă evenimentul s-a produs sub ochii lumii: înțelegerea faptului ca atare vine foarte târziu, uneori deloc. Violența orbeşte, nu deschide ochii „spirituali”. *Effata* nu este posibilă decât pentru gura, degetele și intensitatea lui Hristos.

Caputo merge mai departe şi susține că suspectează toate teologiile morții lui Dumnezeu, inclusiv cele recente, ca făcând parte din marea poveste care ne spune cum s-a trecut de la religia Tatălui din Vechiul Testament, la aceea a Fiului: o unică mare poveste care escamotează adevărul, chiar şi în postmodernism. Or, deconstrucția este, în accepția lui Caputo, un neadormit critic al idolilor, neîncrezătoare în strategiile religiilor fundaționiste şi ale ontoteologiei care proclamă un Dumnezeu al puterii în veacul vecilor. *Puterea mesianică slabă* a lui Hristos, așa cum a fost expusă de Walter Benjamin, e în acord cu mila și iubirea pentru cei morți şi învinşi într-un sistem corupt şi violent: „Ca oricare generație care ne-a precedat, am fost fost înzestrați cu o slabă putere mesianică, o putere revendicată de trecut. Acea revendicare nu poate fi rezolvată ieftin.” Către ei se îndreaptă amintirea, memoria bună, evlavia – pentru a răscumpăra un trecut care nu mai poate fi salvat. Însă viitorul poate astfel fi făcut mai bun, plin de o speranță ce exclude injustiția, care îndreaptă strâmbătatea lumii: „Mesia vine nu numai ca un Mântuitor, el vine ca înfrângător al Anticristului. Numai acel istoric va avea darul de a însufleți scânteia speranței în trecut, care este convins că până nici morții nu vor fi feriți de duşman dacă acesta câştigă. Iar acest duşman nu a încetat să fie victorios.” (Walter Benjamin, *Illuminations*, Schocken Books, Random House, New York, 1969).

Teologia contextuală de care vorbea John Polkinghorne („orice teologie se face într-un context”, în vol. *Teologia în contextul ştiinței*, Ed. Curtea Veche, 2010) exprimă tocmai nevoia diferitelor generații de a interpreta Scriptura conform cu standardele şi înțelegerea timpului lor, pe urmele lui Augustin care afirma că atunci când o interpretare tradițională a Scripturii contravine principiilor vremii noastre, ea trebuie revizuită. Să-l credităm pe Vattimo când spune că, atunci când a interpretat tradiția moştenită şi scrierile sacre ale iudaismului, Iisus a devenit „agent al interpretării”. Dar nu doar Hermeneut, ci mai ales,

Deconspiratorul prin excelență, cel care permite oamenilor, prin acțiunea sa curajoasă, să ajungă la interpretări ale sensului lumii în lumina „comandamentului iubirii”, iar nu a vreunui accent tiranic de putere: „**Încerc din răsputeri să înţeleg sensul lui *kenosis*, îmi dau seama că Iisus însuşi este demascatorul, şi că demascarea inaugurată de el (sau al cărei adevărat sens de demascare, în măsura în care kenosis-ul începe cu creaţia însăşi şi cu Vechiul Testament) este sensul istoriei salvării înseşi.”** (Gianni Vattimo, *Belief*, Stanford University Press, Stanford, California, 1999).

Curajul de a spune un nou adevăr, de a contraria dogma, din acțiunea lui purificatoare vine. Ca și din iubirea sa pentru diferență și unicitate.

„Moartea lui Dumnezeu” şi evenimentul carităţii umane

„Dacă Iisus ar fi fost omorât de o ghilotină, ne-am fi închinat în fața unei lame...”

Jeremy Irons, într-un film pe care l-am uitat

Nu memoria mea defectuoasă este acum în chestiune – faptul că nu-mi amintesc titlul unui film în care personajul ironic jucat de Jeremy Irons spune asta poate fi pus pe seama neatenției sau a unei slabe memorii de cinefil. La urma urmei, ceea ce am reținut a fost modul subtil-parşiv în care personajul cu astfel de accent sarcastic mută atenția de pe „cruce” pe un obiect ascuțit, tăios, inventat de Joseph Guillotine pentru ca Franța să scape de adversarii ei mai uşor. Crucea are o istorie care trece mult dincolo de creştinism, numai dacă ar fi să recunoaştem cu Guénon faptul că ea „este un simbol care, sub diverse forme, se întâlneşte pretutindeni, şi asta încă din cele mai vechi timpuri [...] Trebuie spus că chiar creştinismul, cel puțin sub aspectul său exterior şi îndeobşte cunoscut, pare să fi pierdut întrucâtva din vedere caracterul simbolic al crucii până la a nu o privi decât ca pe semnul unui fapt istoric”. Aşa stând lucrurile, te întrebi ce caracter „simbolic” ar fi putut avea ghilotina care i-a luat viața ultimului rege al Franței, dar, mai ales, de ce nu au fost scrise evanghelii după moartea aceluia. Şi când te gândeşti ce s-a întîmplat apoi...

Teologia radicală a „morții lui Dumnezeu” constituie un important şi fertil teren de dezbatere şi controverse, marcă specifică a postmodernității, cu dispute dintre cele mai acerbe, în cadrul cărora sunt vehiculate teorii şi concepții variate, care conduc în cele din urmă la ceea ce s-a numit postsecularism sau întoarcerea postmodernă a religiei. Des invocații Nietzsche, Kierkegaard, dar şi Dietrich Bonhoeffer (autorul expresiei „creştinism fără religie”), au fost cei care au mobilizat un nou tip de gândire în care „atacul” împotriva creştinismului duce la un rezultat neaşteptat: postmodernismul nu este imun la „întoarcerea religiei”. Astfel, într-o epocă a gândirii slabe, care a observat sfârşitul metafizicii şi moartea Dumnezeului moral, unde nimic nu mai este „dat”, ci totul este interpretare, categoria credinței poate fi din nou tratată cu seriozitate, aşa cum se poate vedea în dialogul dintre Gianni Vattimo şi filosoful-teolog american John D. Caputo (*După moartea lui Dumnezeu*, Ed. Curtea Veche, 2009), ultimul, autor al conceptului de „teologie slabă”. Cei doi au purtat un dialog intens despre ceea ce Gabriel Vahanian, postfațatorul cărții, numeşte secularizarea – adică „ilegitimul călcâi al lui Ahile din gândirea occidentală”.

Sfârşiturile credinței?

Într-o carte apărută postum, *Letters and Papers from Prison*, (*centralavenuechurch.org*), Dietrich Bonhoeffer a intuit posibilitatea unui creştinism fără religie, sub auspiciile unui efort de curățire a creştinismului de „beneficiile” religiei, într-o chestionare neîncetată a propriei conştiințe, căci Bonhoffer nu era omul edictelor ultime, chiar dacă felul în care a tranşat problema îl face adesea „nomina odiosa”: „Ceea ce mă deranjează neîncetat e întrebarea despre ce e creştinismul cu adevărat, sau chiar cine este Hristos pentru noi azi. Vremea când oamenilor li se putea spune orice prin intermediul cuvintelor, teologice ori pioase, a apus, precum şi vremea interiorității şi a conştiinței – iar asta înseamnă vremea religiei în general. Ne îndreptăm către o vreme complet nereligioasă; oamenii aşa cum sunt în prezent nu mai pot fi religioşi. Chiar şi cei care se descriu cu sinceritate ca fiind „religioşi” nu acționează în consecință vreun pic, deci se presupune că înțeleg ceva complet diferit prin „religios” [...] Cum putem vorbi despre Dumnezeu fără religie, şi prin

urmare, fără presupuneri condiționate temporal despre metafizică, interioritate, şi aşa mai departe? Cum putem vorbi (sau poate că acum nici nu mai putem „vorbi” ca înainte) într-o manieră „seculară” despre „Dumnezeu”? În ce fel suntem creştini „secular-religioşi”, în ce fel ecleziaşti, cei ce sunt chemați înainte, fără a ne considera, dintr-un punct de vedere religios, ca fiind favorizați, ci mai degrabă ca făcând parte din lume complet? În acest caz, Hristos nu mai este un obiect al religiei, ci un lucru complet diferit – cu adevărat Domnul întregii lumi. Dar ce înseamnă asta? Care este lăcaşul de adorare şi rugăciune într-o situație nereligioasă?”.

Posibilitatea unei dereligări a creştinismului ar putea face ca legăturile dintre creştinismul doctrinar şi cercurile de influență ale Puterii lumeşti să devină inexpresive, în vreme ce credința aparent sucombată sub deviza intimității fără comuniune ar putea renaşte sub o nouă sensibilitate culturală şi religioasă. În fond, ar fi vorba de scoaterea credinței de sub dominația „ideologicului”, acea combinație virulentă dintre agenda politică a creştinismului şi cea a manierei invazive a politicului de a-şi subordona religia ca instituție publică. Nu a fost Hristos multă vreme, iar uneori mai e şi acum, un „înalt funcționar de stat”, purtat de zeloții moderni la paradele lor politice pentru a proclama importante „victorii”? Ar fi oare posibil ca oamenii să renunțe cândva la pretenția că ei sunt totul, chiar şi dincolo de religie? Dacă ar fi să-l creditām pe poetul vizionar William Blake, aşa ceva este pură utopie: „Mai puțin decât Totul nu-l poate satisface pe Om”.

Un teolog ortodox occidental ca Olivier Clément observa că, pentru mulți, creştinismul a devenit o „împotrivire față de un Isus evaluat în moduri diferite, dar cât se poate de mort, şi față de un Pavel, creator al mitului hristologic” (*Hristos, pământul celor vii. Eseuri teologice*, Ed. Curtea Veche, 2010). Clément remarca şocul produs de interpretarea lui Rudolf Bultmann, cel care l-a „dehristificat” pe „acest Isus al istoriei” – văzut doar ca un alt profet evreu care vesteşte adevăratul „Fiu al Omului”, cel chemat să facă judecata finală. Însă călcâiul lui Ahile se dovedeşte, în cele din urmă, a fi unul al omului, nu al Omului. Aşadar, supoziția că pe măsură ce devenim tot mai moderni vom deveni tot mai puțin religioşi părea să aibă un temei, încă de la Kant încoace („religia doar în limitele rațiunii”), cel care în gândirea sa despre morală şi religie avea să fie mai mult

decât tranşant: „În fapt este, de asemenea, o expresie lipsită de sens că *oamenii* trebuiau să *instituie* o împărăție a lui Dumnezeu (după cum se spune, pe bună dreptate, că ei ar putea să o instituie pe cea a unui monarh uman); Dumnezeu trebuie să fie el însuşi autorul împărăției sale.” (Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii* – Partea a patra, „Teoria filozofică a religiei”, Ed. ALL, 2007).

Religia urma să joace un rol doar în sfera privată a moralității personale, în vreme ce autoritarismul şi dogmatismul religios vor pierde teren în fața cunoaşterii ştiințifice care constituie adevărata eliberare a subiectului uman. Dar despre ce „eliberare” vorbim? Mai cald, căci mai comprehensiv, Leszek Kołakowski speră, în aceeaşi direcție cu Vattimo, că „poate de-creştinarea – iar asta bineînțeles nu e decât o speculație – întrucât a însoțit declinul puterii temporale a Bisericii, se va dovedi benefică, dacă nu chiar salutară, pentru cauza creştinismului.” Filozoful polonez anticipa că, poate, tocmai acest proces care pare împotriva sa va provoca un reveriment în sânul creştinismului „ca o spălătură care-i va permite să iasă reînnoit şi fidel propriului său spirit” (*Este Dumnezeu fericit?*, cap. „Anxietatea legată de Dumnezeu, într-o epocă aparent lipsită de Dumnezeu”, Ed. Curtea Veche, 2014).

Ce a făcut ştiința, în special în secolul trecut, nu mai e cazul să amintim, oricât de bine apărată este ea azi de o instanță morală care vede partea plină a paharului; cât despre mila şi caritatea umană – ele pot fi puse într-un degetar din farmacia divină. Nu toți teologii sunt însă de acord cu ipoteza kantiană a reconcilierii ştiinței cu religia. Luteranul Wolfhart Pannenberg este tranşant: „Dacă Dumnezeul din Biblie este creatorul universului, atunci nu vom putea înțelege pe deplin şi nici măcar în mod corect procesele naturii fără vreo referință la acel Dumnezeu. Dacă, dimpotrivă, natura poate fi înțeleasă fără a face vreo referire la Dumnezeul Bibliei, atunci Dumnezeu nu poate fi Creatorul universului şi, în consecință, nu poate fi nici sursă a învățăturii morale” (în John Polkinghorne, *Teologia în contextul ştiinței*, Ed. Curtea Veche, 2010). Logica lui Pannenberg pare a fi infailibilă, dar putem acorda termenului o aură de ironie, spre a ne destinde, cu expresia lui Einstein, în ultimii ani ai vieții sale: „Nu pot să cred că Dumnezeu joacă zaruri cu lumea”. Sau, ca să ne amuzăm de pretinsa noastră ştiință suverană, devenită

între timp o „teologie ştiinţifică”, deşi Dumnezeu citeşte de zor tratatele savanţilor despre posibila origine şi evoluţie a lumii încă nu a găsit în noianul de pagini cuvântul „Dumnezeu”...

Ce s-ar (mai) putea spune aici? Lucidul Leszek Kołakowski ne vine încă o dată în ajutor, eliberându-ne de prejudecata potrivit căreia după „moartea lui Dumnezeu” domnia ateismului s-ar fi instaurat fără probleme. Ori, situaţia este mult mai complicată, în vremurile noastre eclectic-dilematice: „Aşa cum certitudinea credinţei s-a prăbuşit, la fel s-a prăbuşit şi certitudinea necredinţei. Lumea fără nimic sfânt de astăzi – spre deosebire de lumea cuminte a Iluminismului ateu, protejată de o natură prietenoasă şi paşnică – este percepută ca un sumbru abis de haos etern, lipsit de orice semnificaţie sau direcţie, nestructurată şi fără jaloane care să indice drumul... De când Nietzsche a proclamat moartea lui Dumnezeu, în urmă cu o sută de ani, n-au mai fost atei fericiţi.” (*Este Dumnezeu fericit?*, cap. „Anxietatea legată de Dumnezeu, într-o lume aparent lipsită de Dumnezeu”, Ed. Curtea Veche, 2014). Iată o situaţie de neînchipuit pentru firile fruste din orice epocă, ca şi pentru cei care credeau, cumva naiv, că dispariţia lui Dumnezeu va aduce cu sine o lume în care omul va împărăţi netulburat de vreo apariţie care să-l angoaseze. Când colo, cum ne spune acelaşi Kołakowski, „noua ordine antropocentrică şi radiantă, care avea să se ridice şi să-l înlocuiască pe Dumnezeu de îndată ce-ar fi fost răstunat de la putere, n-a mai venit.” Ar fi, poate, cazul să ne reamintim din nou de versurile unui poet pentru care lumea era un binecuvântat „Nimic”, loc în care era posibilă o autocreaţie, de data aceasta a omului care-şi cunoaşte finitudinea şi o acceptă pentru că aceasta îi permite să spere la un alt cer, din condiţia renegatului care-şi profeţeşte eşecul. Paul Celan este unic şi tulburător şi aici, în puritatea condamnatului la un etern început, a celui care lucrează „’mpotrivă”: „Nimeni nu ne frământă din nou din pământ şi din lut,/ nimeni nu ne ursește praful./ Nimeni.// Lăudat fii tu, Nimeni./ De dragul tău vrem/ noi să/nflorim./Ţie/ -mpotrivă.// Un nimic/ eram noi, suntem noi, vom/ rămâne noi, înflorind:/ a nimicului, a/ Nimănui roză.// Cu pistilul suflet-limpid,/ stamina-cer pustiit,/ coroana-nroșită/ de cuvântul de purpur pe care noi l-am cântat/ deasupra, o deasupra/ de spin.” („Psalm”, *Opera poetică, I*, Ed. Polirom, 2015).

Evenimentul ca „absolut fragil”

În pofida atâtor bariere, mai mult sau mai puțin autoimpuse, tot mai mulți teologi, filozofi sau sociologi observă o întoarcere a religiei – anume, sub forma unui postsecularism religios. Dintre ei, John D. Caputo şi Gianni Vattimo sunt printre cei mai reprezentativi, preocupați de cum anume poate fi reevaluat traiectul religiosului în lumea noastră supusă unei presiuni a desacralizării, o lume silită de propriul furor emancipator să îmbrace o compensativă „tunică a lui Nessus”. Caputo este mai apropiat de deconstructivismul derridean, printr-un efort de depășire a metafizicii prezenței, fără ca prin metoda adoptată să decadă în nihilism. Vattimo, care îşi exprimă admirația pentru decontructivismul propus de Derrida, este mai degrabă preocupat de contribuția pozitivă a nihilismului în cadrul filozofiei hermeneutice contemporane, dar şi în ceea ce priveşte procesul emancipării. Una dintre ideile forte ale lui Vattimo sună, în mare, astfel: disoluția fundațiilor e cea care aduce libertatea. Pentru Vattimo, hermeneutica este „gândirea nihilismului îndeplinit, gândire care intenționează să reconstruiască raționalitatea pe urmele morții lui Dumnezeu, şi care se opune oricărui curent de nihilism negativ, cu alte cuvinte disperarea celor care continuă să cultive un sentiment de doliu pentru că *religia nu mai este*”. Caputo este, mai degrabă, pe urmele maestrului său Derrida, adeptul unei religii postcritice, care afirmă religia în ciuda lipsei de absolutism în cunoaştere, însă în afara actualelor comunități istorice de credință. În introducerea volumului în care cei doi gânditori dialoghează pe tema hermeneuticii spectrale a creştinismului, poziția lui Caputo este rezumată astfel: „Pe scurt, teologia sa nu este o teologie a puterii, ci una a slăbiciunii, care leagă slăbiciunea lui Dumnezeu de imperativul etic de a-i ajuta pe cei săraci şi nevoiaşi.” Spre deosebire de hotărârea şi specificitatea istorică a puternicelor teologii creştine, iudaice ori islamice, Caputo oferă o teologie cu final deschis, *slăbită de fluxul indecidibilității şi al traductibilității*, o „teologie a evenimentului”. Pentru Caputo, postmodernismul „este o filozofie a evenimentului, iar una dintre modalitățile de explicare a teologiei radicale ori postmoderne este aceea de a spune că este o teologie a evenimentului”.

Evenimentul, la Caputo, nu este ceea ce se întâmplă, aşa cum sugerează etimologia cuvântului englez, ci „ceva care are loc *în ce* se întâmplă, ceva ce este exprimat ori realizat sau ceva ce capătă formă în ceea ce se întâmplă…”. Mai degrabă ceea ce ne cheamă dintr-un viitor anume decât din prezentul nostru, evenimentul este „absolutul fragil” de care amintea Slavoj Žižek – ceea ce este delicat şi preţios în existenţa noastră, un amestec născând şi incipient, cu formula aceluiaşi Caputo, cel care aminteşte că „în teologia postmodernă evenimentul împrumută lucrurilor un soi de licărire divină, ceea ce Deleuze numeşte o strălucire ori o splendoare, *splendoarea Fiinţei*”.

Vattimo se arată şi el neconcesiv cu ceea ce numeşte „fundaţionalismul filozofic”, acela care nu promovează libertatea, atent doar la a-şi conserva autoritatea. Îl aduce în sprijinul afirmaţiilor sale, potrivit cărora trebuie să recuperăm mai degrabă o religie a iubirii, decât una care este dominată de normele Vechiului Testament, pe maestrul său Gadamer. Gadamer i-a fost profesor şi Vattimo îşi aminteşte că el „dezvoltase în ultimii ani un soi de atitudine hermeneutică religioasă… În plus, vorbea tot mai mult despre bunătate. Această deviere fundamentală din filosofia sa a fost fundamental un rezultat al hermeneuticii. Adică, dacă nu există niciun adevăr obiectiv dat cuiva odată pentru totdeauna, un adevăr în jurul căruia să ne adunăm cu toţii (de bine ori de rău, voluntar ori involuntar), atunci adevărul apare în dialog. Adevărul pe care Hristos a ajuns să-l dea Bisericii nu este un adevăr îndeplinit. Mesajul său evoluează în istorie.”

Pentru Vattimo, viitorul este al carităţii moral-practice. „Evenimentul”, în termenii lui Caputo, nu poate fi pentru filosoful italian decât felul în care creştinismul „se deplasează într-o direcţie ce nu poate decât să-şi uşureze ori să-şi slăbească încărcătura morală în favoarea carităţii moral-practice. Şi nu e vorba doar de slăbirea dispoziţiilor moral-practice. Prin această transformare, în cele din urmă iubirea va înlocui adevărul.”

Vattimo se îndoieşte de faptul că în actuala sa configuraţie, supusă vechii autorităţi dogmatice, creştinismul va reuşi să-şi continue misiunea. Dincolo de „categoriile rigide” care permit apariţia opoziţiei la mesajul său, creştinismul se poate reforma recuperând un mesaj al carităţii, renunţând la „zidurile” care duc la scindarea unei conştiinţe planetare în care un spirit al ecumenismului va deveni noua pneumă a Bisericii.

Dumnezeu, poet şi protector al lumii

„*Noi suntem oarecum într-un infern unde putem doar visa*
și suntem printr-un acoperiș oarecum despărțiți de cer."
Wittgenstein

Există un punct de convergență al gândirii filozofilor care critică Biserica pentru ceea ce ei numesc puterea sa discreționară, legitimată de parabolele puterii din Vechiul Testament, acolo unde un Dumnezeu judecător care a făcut lumea proclamă și pedepsele, și indulgențele. E preferabil, susțin ei, un Dumnezeu care nu este cel cunoscut doar de Papă, ci de toți, prin acel act unic al kenozei: s-a golit pe sine de atributele divinității, a luat trup omenesc și a suferit în numele celor sărmani. Pentru adversarii viziunii imperiale, Dumnezeu este tot mai mult „chemat" în spațiul acelei fragile, infinite lumi care este sufletul uman – decât în Tablele unde instituțiile religioase îl reclamă în postura de Judex Tremendum. Nu a privit cândva Dumnezeu lumea pe care a făcut-o, asemenea unui poet care a scris primul poem, și „a văzut că era bine"? Atunci ce rost are să o distrugă sau măcar să o amenințe? Creatorul nu se joacă cu ciorne…

Iisus, poet al blândeții

Dacă Gianni Vattimo desfide vehemența cu care fundamentalismele religioase cer să identificăm Dumnezeul atotputernic al Facerii cu legile naturii, Alfred N. Whitehead afirmă că Dumnezeul Bisericii Creștine a fost, cândva, alcătuit după chipul imperatorilor romani, egipteni, persani etc. Pentru filozoful britanic, eroarea care a provocat „tragedia în istoria creștinismului și a mahomedanismului" a fost combinarea definiției aristoteliene a *mișcătorului nemișcat* cu noțiunea de Dumnezeu „creatorul real și în cel mai înalt grad", cel prin al cărui *Fiat!* lumea a luat ființă și care ascultă de voința sa. Acel Dumnezeu definit ulterior drept conducător imperial, personificare a energiei morale și a unui principiu filozofic ultim, a câștigat, în viziunea și politica Bisericii, bătălia cu scurta

„viziune galileeană a umilinței" (*Religia în formare*, cap. „Dumnezeu și lumea", Ed. Herald, 2010), așa cum a apărut ea în persoana lui Iisus Hristos. În această ordine, există o sugestie care nu se potrivește cu niciuna dintre liniile principale de gândire care favorizează figura unui Tată opresiv, înspăimântător și răzbunător. Respectiva sugestie, explică Whitehead, se axează asupra elementelor blânde din lume. Ele lucrează încet și în liniște, prin iubire şi necurmată grație. Țelul lor este imediatețea unei împărății care nu e din lumea aceasta, iar iubirea se cunoaște prin aceea că nu domnește, nu domină și nu e imobilă. Nu stă deasupra tuturor, poruncind, nu privește severă în viitor – își găsește propria răsplată în prezentul imediat. *Acum* este mai important decât *cândva*, deşi lucrează împreună aici şi acolo. Cei care ne presează cu viitorul (sau cu viitorurile) sunt cei care fac jocul Adversarului: graba este de la Diavol. Nu mai rețin cine este cel care a relatat primul despre „înspăimântătoarea caligrafie a degetului lui Dumnezeu", poate profetul Daniel, dar cât de puțin poetic trebuie să fi sunat profeția în Babilonul regelui Belshazzar, în momentul în care acesta petrecea fără griji: „Mene, Mene, Tekel, Parsin". Aşa trebuie să sune versurile oricărui poet autentic: amenințător, în acelaşi timp, izbăvitor, scrise, dacă se poate, cu degetul în piatră. Însă noi vorbim acum de Iisus, poet al blândeții, în ciuda „atacurilor" sale care vizau viclenia fariseilor, pedanteria liturgică şi politică a Sanhedrinului şi mesele zarafilor. Şi mai vorbim şi despre faptul că Iisus nu a scris nimic amenințător pentru soarta cuiva, aşa cum făcuse Dumnezeu, singul său gest de acest fel rămânând o enigmă şi azi: „... aplecându-se din nou, scria cu degetul pe pământ." E o distanță de la scrisul „de moarte", în piatră, la blândețea celui care scrie în praf şi ştie că toate legile lumii condamnă pe cel slab şi slăvesc violența: „Femeie, unde sunt ei? Nu te-a condamnat nimeni?" (Evanghelia după Ioan, cap. 8, 11). Nu avem niciun răspuns la această întrebare simplă, aruncătorii de pietre s-a risipit în fața blândeții sale, iar viața şi-a văzut de viață.

Victima nevinovată

Ceea ce spune filozoful britanic despre aceste elemente ale blândeții gândise și Wittgenstein. În *Însemnări postume* (1914-1951), el notează: „În Evanghelii – așa mi se

pare – totul e mai firesc, mai simplu. Acolo sunt colibe; la Pavel, o biserică. Acolo toți oamenii sunt egali și Dumnezeu însuși este un om; la Pavel există ceva de felul unei ierarhii; demnități, slujbe.” Această ierarhie, devenită între timp universală, este denunțată de Vattimo în cărțile sale, inclusiv în dialogul său cu antropologul René Girard (*Adevăr sau credință slabă? Convorbiri despre creștinism și relativism*, Ed. Curtea Veche, 2009). Girard îşi susține punctul de vedere, devenit faimos în cărțile *Violența și sacrul* sau *Țapul ispășitor*: „Pătimirea lui Hristos ne învață lucrul acesta și ne-o spune deslușit. Iisus este o victimă nevinovată și sacrificată de o mulțime care se răzvrătește unanim împotriva lui după ce l-a aclamat cu doar câteva zile înainte”. Mecanismul victimar de care vorbește constant Girard în cărțile sale este pentru prima oară denunțat în istoria omului și creștinismul este cel care face breșa în acest *agon* al religiilor naturale, după observația lui Vattimo. El preia rapid observația esențială a francezului pentru a o traduce astfel, în termenii unei gândiri paradoxale: „Creștinismul este, în definitiv, religia ce deschide calea unei existențe care să nu fie strict religioase, în sensul legăturilor, al constrângerii, al autorității – și aici m-aș putea referi la Gioachinno da Fiore, care a vorbit despre o a treia vârstă a istoriei omenirii și a istoriei mântuirii, în care se reliefează tot mai mult sensul *spiritual* al Scripturii și în care dragostea ia locul disciplinei.” Catolicul – totuși – Vattimo crede că pornind de la această teorie a lui Girard se poate elabora un discurs care nu se referă doar la descrierea *adevăratei* naturi umane, aceea propusă insistent de Biserică, ci la *schimbarea* acesteia, la răscumpărarea ei, la nevoia ei de redefinire perpetuă. Caritas, nu Veritas – iată direcția în care insistă constant filozoful italian. Cu toate acestea, Girard, care-i recunoaște lui Vattimo sagacitatea și percutanța observațiilor, nu este dispus să renunțe atât de ușor la ceea ce numim adevăr revelat și la locul religiei în lumea omului.

Felul în care se insistă astăzi în dereligarea accentuată a lumii (așa-numita secularizare), ceea ce Marcel Gauchet a numit „ieșirea din religie”, îi apare ca profund dăunător venerabilului om de știință francez, care vede în eliminarea riturilor sacrului pericolul unei recrudescențe a violenței în lume. Sacrul avea tocmai menirea de a pune o surdină violenței, de a o prelua într-un simbol care să permită existența înainte a societății. Prin uciderea victimei alese se restabilea ordinea socială. Or, în prezent,

secularizarea prost înțeleasă poate duce inclusiv la violență radicală și la crimă în proporții de masă. Pentru Girard, Vechiul Testament dezvăluie *adevărul* tuturor miturilor, și de aceea e exemplar, chiar dacă pretenția de adevăr infailibil îl irită pe filozoful italian. Adevărul, ca act întemeietor, rezidă înainte de toate în moartea și învierea lui Hristos, faptul esențial care schimbă lumea și face ca religia creștină să salveze umanul din om. Același Wittgenstein se întreba: „Ce mă face pe mine să înclin spre credința în învierea lui Hristos?", pentru a răspunde într-un text splendid, care îl arată în postura unui gânditor mult mai puțin tehnic decât ne-am obişnuit : „Dacă nu a înviat, el a putrezit în mormânt, ca orice om. *El este mort și a putrezit*. Atunci el este un Învățător ca oricare altul și nu mai poate *ajuta*; iar noi suntem din nou orfani și singuri, și ne putem mulțumi cu înțelepciunea și speculația. Noi suntem oarecum într-un infern unde putem doar visa și suntem printr-un acoperiș oarecum despărțiți de cer. Ca să fiu însă *cu adevărat* mântuit, am nevoie de *certitudine* – nu de înțelepciune, visuri, speculații – și această certitudine este credința. Iar credința este credință în ceea ce are nevoie *inima* mea, *sufletul* meu, nu intelectul meu care speculează. Căci sufletul meu, cu pasiunile sale, oarecum prin carnea și sângele său, trebuie să fie mântuit, nu spiritul său abstract. Se poate eventual spune: numai *iubirea* poate crede în Înviere. Sau: *iubirea* este cea care crede în Înviere. Iubirea ce mântuiește crede și în Înviere; este legată strâns de Înviere. Ceea ce combate îndoiala este, întrucâtva, *Mântuirea*. Atașamentul strâns față de ea este atașamentul strâns față de această credință. Aceasta înseamnă așadar: fii mai întâi mântuit și ține-te strâns de Mântuirea ta (păstrează Mântuirea ta) și atunci vei vedea că ești legat strâns de această credință. Aceasta poate însă să se întâmple numai dacă nu te mai sprijini de pământ, ci ești atârnat de cer." Ce poet remarcabil se arată a fi Wittgenstein în aceste notații din 1937, câtă forță de articulație în speranța redempțiunii unui om obișnuit să gândească intens totul, inclusiv faptul că Dumnezeu îl judecă după „ceea ce spune" !

Heidegger – decăderea în ființare

Același Gianni Vattimo face o surprinzătoare lectură a lui Heidegger, cel care întrevăzuse în ultimele sale scrieri sfârșitul metafizicii. Explozia de violență a epocii

noastre este explicată de Heidegger, încă din *Ființă și Timp*, ca fiind „violența cu care metafizica reduce Ființa – și îndeosebi existența umană – la obiectivitate cuantificabilă și la mecanism raționalizat.” (Gianni Vattimo, *Adevăr sau credință slabă?*, cap. „Kenosis și sfârșitul metafizicii”, Ed. Curtea Veche, 2009). „Uitarea ființei”, de care vorbea Heidegger, tocmai așa ceva ar putea semnifica: identificarea metafizicii cu totalitatea ființării, obiectivitatea, care duc la violența cauzată de voința de putere nemăsurată. Este speranța unui gânditor care avea să declare în interviul acordat unor ziarişti germani în 1966 – şi publicat abia după moartea sa, în 1976, în „Der Spiegel” – că „…filozofia nu va putea opera nicio schimbare directă, nemijlocită, a stării actuale a lumii. Acest lucru este valabil nu doar pentru filozofie, ci pentru tot ce înseamnă reflecție şi aspirație omenească. Doar un zeu ne mai poate salva. Singura posibilitate a unei salvări o văd în a realiza o anumită pregătire, prin gândire şi creație poetică, pentru sosirea zeului sau pentru absența zeului, când vom intra în declin; aşa încât să nu murim, ca să mă exprim plastic, «degeaba», ci atunci când vom capota, o vom face în lumina acestui zeu absent. […] Nu îi putem cauza venirea prin gândire, în cel mai fericit caz putem pregăti o anume predispoziție a expectativei.” În acel interviu apărut postum, Heidegger explică pentru o ultimă oară cum putem ajuta la această „pregătire a expectativei”, în fond o chestionare care aproape subînțelege neputința vizibilă a omului de a mai interveni pentru o schimbare radicală în actualul furor tehnologic: „Realizarea acestei pregătiri ar putea fi un prim ajutor. Lumea nu poate fi ceea ce şi cum este prin intermediul omului, dar nici fără om. În opinia mea, acest lucru se leagă de faptul că ceea ce eu, folosind un termen tradițional, ambiguu şi acum deja uzat, numesc «ființă» are nevoie de om, ființa însăşi nu este ființă fără omul de care are nevoie pentru revelarea, protejarea şi structurarea acesteia. Eu văd esența tehnicii în ceea ce numesc con-struct (*Ge-stell*). Acest termen, atât de uşor de a fi înțeles greşit la prima auzire, se referă de fapt, dacă îl considerăm riguros, la miezul cel mai profund al istoriei metafizicii, care ne determină modul de ființare (*Dasein*) încă şi astăzi. Efectul acestui con-struct dă de înțeles: omul e condiționat, solicitat şi provocat de o putere ce se revelează în esența tehnicii. Tocmai în experiența faptului că ființa umană este structurată (*gestellt*) de către acest ceva ce nu este ea însăşi, şi pe care nu îl poate controla, i se arată

posibilitatea intuiției faptului că ființa are nevoie de om. În tot ceea ce este mai propriu tehnicii moderne se ascunde tocmai posibilitatea experienței, a faptului de a fi necesar şi de a fi pregătit pentru aceste noi posibilități. Gândirea nu poate decât să îl ajute pe om să ajungă la această intuiție, iar filozofia şi-a dat obştescul sfârşit." Şi această ultimă afirmație „apocaliptică" a lui Heidegger trebuie astăzi înțeleasă în lumina ultimelor interpretări ale gândirii lui oferite de către filozofi ca Derrida, Vattimo sau Rorty, dar şi ținând cont de „profețiile" sale împlinite: *decăderea în ființare* de care se temea pare a se fi împlinit. *Zeul* încă întârzie să se arate, însă, spre şansa omului, filozofia nu a expiat, aşa cum profețea omul de la Todtnauberg.

Dionysos vs. „Crucificat"

Numai că René Girard nu vede cu ochi prea buni această „rugăciune" a lui Heiddegger. Pentru el, filozoful german, care se considera probabil succesorul lui Nietzsche, a „decretat un interdict prudent asupra versiunii nietzscheene a neopăgânismului filozofic" şi a blocat pluralitatea gândirii asupra ultimului Nietzsche. Atât de puternică era fascinația exercitată de Heiddegger asupra intelectualilor secolului XX, încât multă vreme nimeni nu a mai analizat doar cu capul său textele postume ale lui Nietzsche, unde acesta îl opune pe Dionysos „Crucificatului", anihilind distincția dintre ceea ce Girard numeşte „pătimirea dionisiacă", respectiv „pătimirea lui Iisus", binomul speculativ prin care Nietzsche crucifică de-a binelea creştinismul. Girard îi recunoaşte lui Nietzsche o preeminență reală: e primul dintre gânditorii moderni preocupați de violența colectivă în istoria umanității care vede asemănarea, pe această bază, dintre scenariile păgâne şi persecuția lui Iisus. Nici un creştin, ne spune Girard, nu a fost atât de pătrunzător ca Nietzsche: acesta a observat corect că între Dionysos şi Iisus nu „există diferență în ceea ce priveşte martiriul", însă sagacitatea lui Nietzsche se opreşte, vinovată, aici. Atât de mult detesta Nietzsche această „morală a sclavilor" care i se părea creştinismul, încât a propus o interpretare net diferită de ceea ce lui Girard i se arată a fi exemplar în cadrul său: spre deosebire de mituri, unde *țapul ispăşitor* este întotdeauna vinovat, Evangheliile arată nedreptatea violenței împotriva lui Iisus. Nietzsche,

semnalează Girard, „este orb la mimetism şi la contagiunile sale, el nu vede că, departe de a ține de o prejudecată în favoarea celor slabi contra celor puternici, luarea de poziție evanghelică este rezistența eroică la contagiunea violentă, e clarviziunea unei minorități infime care îndrăzneşte să se împotrivească gregarismului monstruos al linșajului dionisiac” (*Prăbușirea Satanei*, cap. „Dubla moştenire nietzscheeană”, Ed. Nemira, 2006).

Relativizarea creştinismului

Aşadar, Girard îi impută lui Heidegger faptul de a fi aruncat o interdicție asupra acestei problematici religioase a operei lui Nietzsche, tocmai pentru că filozoful german nu era interesat de ceea ce descoperise înaintaşul său, cu toate erorile asumate: anume, faptul că, iată, creştinismul pune accent pe victimă şi pe salvarea ei, în opoziție cu păgânismul care face din victimă ținta sa predilectă. Heidegger preferă să tacă şi putem doar să bănuim de ce a făcut-o. Girard avansează ipoteza potrivit căreia „de la Holocaust, în schimb, nimeni nu mai cutează să se lege de iudaism, iar creştinismul e avansat în rolul de țap ispăşitor numărul unu [...] Pentru ca lumea noastră să scape într-adevăr de creştinism, ea ar trebui să renunțe într-adevăr la preocuparea noastră pentru victime, lucru pe care Nietzsche şi nazismul îl înțeleseseră. Ei sperau să relativizeze creştinismul...” Preocuparea creştinismului pentru victime, accentul caritabil pus de acesta pe persoana lăsată pradă mulțimii orgiastice, iar nu pe ritualul ca atare care satisfăcea această mulțime, ca soluție religioasă inovatoare, au fost, crede Girard, țintele nazismului. Acesta, camuflându-şi interesele, s-a servit ideal de angoasa şi dezolarea spirituală a lui Nietzsche. Heidegger mai spera încă în disoluția creştinismului şi într-o „repornire de la zero, într-un nou ciclu mimetic” – iată cum înțelege să „interpreteze” Girard sensul faimoaselor sale spuse din interviul din 1967: „Numai un zeu ne poate salva”. În termenii aceluiaşi Girard, care a aprofundat cel mai bine mecanismul victimar căruia i s-a opus creştinismul, „Satana îl imită din ce în ce mai bine pe Hristos şi pretinde că-l depăşeşte”, în complicate analogii ale măştii care pretinde că este chipul. Deconspirarea este însă, aşa cum a văzut Vattimo, făcută tocmai de Hristos, cel care dă şi semnalul neînfricării şi al sfidării răului, dar care

atenţionează şi asupra forţei impresionante a aceluia: „Nu vă temeți de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeți-vă mai curând de acela care poate şi sufletul şi trupul să le piardă...” (Matei, 10:28).

Pentru Vattimo, „depășirea metafizicii – care din punctul de vedere al lui Heidegger poate fi numai o *Verwindung*, o acceptare-distorsionare – ar pregăti o nouă modalitate de a concepe Ființa, care ar putea redeschide calea experienţei religioase, prin abandonarea tuturor antitezelor metafizice care împiedică rațiunea modernă să asculte atent scripturile...”. Precaut, Vattimo ne explică faptul că gândirea lui Heidegger nu a luat-o în direcția pe care o sugerează el: este doar o interpretare a gândirii filozofului german în acest sens, care, coroborată cu teoria mecanismului victimar și a slăbirii principiului violenţei sacrale, aşa cum a formulat-o Girard, duc la sperata slăbire a Ființei. De fapt, pentru Vattimo, Ființa intervine în lume, în deschiderile de istorie și destin, „numai ca diferență ontologică”, adică avem o „încetare a pretenţiilor, a revendicărilor Ființei de definire, stabilitate, finalitate”. Obiectivitatea metafizică face loc „reinterpretării Scripturilor de comunitatea vie a Bisericii”, iar Mântuirea este, pentru Vattimo, nu o apoteoză, ci „procesul istoric prin care Dumnezeu ne cheamă acum și întotdeauna pentru a desacraliza violența și a destrăma definitiva și peremptoria revendicare a obiectivității metafizice.” Procesul este continuu și nu se sfârșește la un semn apocaliptic venit de sus, iar intervenţia omului în a-şi anihila chiar fiinţa proprie nu are şanse de izbândă, în ciuda unei vigori păgâne altoite pe o conştiinţă faustică, iar eşecul său în această privinţă poate fi explicat, atâta cât putem, tocmai prin graţia divină – aşa cum aflăm din poezia lui John Berryman: „pe cât de mult/ creşte păcatul, pe atât de multă/ graţie e făcută să abunde.” Pe cât de relaxat se arată Vattimo în încercarea de a destinde discuția, de a detabuiza concepte așa-zis sacre, pe atât de sobru este Girard, un gânditor pentru care lumea este devorată de o manie a autodistrugerii și în care „tragedia se propune din nou, la toate nivelurile: politic, economic social”. Girard vede că toate filozofiile sunt pe ducă, ideologiile sunt aproape răposate, iar teoriile politice sunt atinse de inaniție. Ce rămâne, atunci? Religia și religiosul, firește, nevoia lumii de o nouă religie, în care tragicul va fi din nou dominant. Însă, dacă el nu va fi în esență un tragic religios, ci unul de tip grec, atunci

lumea va fi pierdută. Cum putem citi avertismentul lui Girard? În cheia dată de încălcarea hybrisului, cred. Dacă omul nu va ieși din sine, devenit iarăşi limitat la 2000 de ani după sacrificiul lui Iisus, recâștigând un sentiment religios în care poate domni în Univers, însă fără coroană, cum spun misticii, atunci absolutismul poate reveni cu semn inversat.

Poetul Lumii

Poate că Olivier Clément a pus degetul pe rană atunci când a modelat tiparul în care se zbate omul să existe după ce a decis că își este sieși stăpân: „... materialismul dogmatic, erotismul zbuciumat, căutarea unei nirvane impersonale nu au altă cauză decât șovăirea pe care o simt în ziua de azi creștinii când trebuie să proclame și să încerce să trăiască *învierea trupului*." Câți cred însă cu adevărat în Înviere, ca fapt incontestabil al Scripturilor și al creștinismului? Pentru Clément, a trăi în Hristos înseamnă tocmai a scăpa de „propria individualitate închisă", a deveni „pur și simplu comuniune". Întâlnirea cu Cel Înviat este pentru cei cărora Hristos li s-a arătat un eveniment major al creștinismului, în orice caz ceva mult mai important decât o afirmă Bultmann și post-bultmaniennii pentru care faptul ca atare este un fel de „reanimare intramundană". În slăbirea acestei credințe stă reculul creștinismului și al credinței în viața veșnică, în tipul de accedie religioasă căreia i-a căzut pradă omul contemporan, insul faustic care nu mai crede în Mântuire și nici în puterea lui Dumnezeu de a proteja lumea. Or, tocmai contrariul îl afirmă Whitehead, atunci când ne spune că „Dumnezeu protejează lumea pe măsură ce aceasta trece în imanența propriei sale vieți". Are grijă să nu se piardă nimic din ceea ce trebuie protejat, iar asta o face cu blândețea pe care și-o doresc inclusiv filozofi ca Vattimo sau Rorty. E-adevărat, câteodată filozofii se comportă asemenea unor spirite care ar dori să descopere o eroare în raționamentul sau în faptele lui Dumnezeu. Numai că tot un filozof, același Whitehead, ne propune un unghi surprinzător de vedere asupra spectacolului divin: „Rolul lui Dumnezeu nu este lupta împotriva forței productive cu forță productivă, lupta împotriva forței distructive cu forță distructivă, ci rezidă în operația îngăduitoare a raționalității covârșitoare a propriei sale armonizări conceptuale. El nu creează lumea, el o protejează; sau, mai exact, el este poetul lumii, călăuzind-o cu o blândă îngăduință, după propria sa viziune a adevărului, frumuseții și binelui." Faptul că nu înțelegem totdeauna

această viziune ține de „competența noastră interioară”, ca și de puterea de pătrundere a fiecăruia şi, poate, de o limitare de care ne facem vinovați în călătoria noastră în viață. Steaua polară nu se arată decât marinarilor care o cunosc, pentru unii ea nu este decât o stea mai strălucitoare, între atâtea altele.

În fond, lumea este un poem care poate fi citit de fiecare, după propriul său alfabet și nivel de înțelegere.

„**Lucrarea vie a unui poet**”

– Dumnezeu ne iubeşte, ştiu asta, doar că uneori ne-o arată în feluri cam sucite.

– Uneori cred că Dumnezeu o ia razna din când în când.

– Păi, a avut şi El o grămadă pe cap la viața lui.

– Nenorociții i-au ucis şi lui Puştiul.

(Dialog între două personaje din filmul *Şapte psihopați*, regia Martin McDonagh)

...cu stimă, al tău, Dumnezeu...

Într-un poem dovedind subtilități umoristice tonifiante, poetul englez Richard Knox a reușit să reprezinte succint și fermecător teoria berkeleyană a nonexistenței materiei (pe scurt, obiectele materiale există numai când le percepem noi, nu au o existență proprie) și, cu ocazia asta, să-l scoată pe Dumnezeu din ascunderea sa. Ce a putut, însă, să-l facă pe Dumnezeu să iasă din Marele Nor cu care a obișnuit făptura creată de mâinile și suflarea sa? Nici mai mult, nici mai puțin decât faptul că un anume „june învățat”, rămas anonim pentru noi (nu și pentru Domnul, firește) căzuse pradă unei uimiri care îi vizitează chiar şi învățații contemporani câteodată: „Deunăzi îşi zise un june-nvățat/ «E musai că Domnul e tare mirat/ De faptul că pomul există-n ogradă/ Şi când nu e nimeni să-l vadă.»/ Dar iată că Domnu-i răspunse în scris:/ Stimabile domn,/ Mirarea matale nu-i tocmai cu rost,/ Căci Eu în ogradă tot timpul am fost/ Aşa încât pomul, teafăr sau rupt,/ Ființează cu bine şi neîntrerupt/ Căci cel ce-l observă sunt Eu,/ C*u stimă, al tău*, Dumnezeu.”

Mult mai puțin dispus să crediteze apariția divină lejeră (darmite răspunsurile în scris) în perimetrul lumii sublunare, unde omul se crede coroana creației, Andrei Pleșu, un intelectual defel lipsit de umor, apucă serios de toarta transcendentă absența prelungită și o plasează în categoria *indiscernabilelor* care pot fi, totuși, povestite pe înțelesul profanilor: „Dumnezeu nu poate fi prezent în lume aşa cum e «prezentă» în lume lumea însăși și făpturile ei. Prin raportare la modul prezenței noastre, prezența Lui e de tipul absenței, după cum față de modul prezenței Lui, prezența noastră e, de asemenea, o specie a absenței, dacă nu a neființei." („Parabolele lui Iisus", Ed. Humanitas, 2012). Mă cuprinde, mărturisesc, mirarea: *o specie a neființei* – atât să fie omul, chiar și în termeni de comparație cu Ființa Înaltă? E ceva ce mă nemulțumește în afirmația asta făcută de un filosof și gânditor religios care a studiat (aproape) toate posibilitățile exprimării, în spirit și în limbă. Cum putem compara ceea ce spune Pleşu despre om cu spusa lui Girard despre diavol: „Diavolul nu are temei stabil, nu are *ființă*… nu se perpetuează decât parazitând ființa creată de Dumnezeu"? Prea sună a „neant" omul în apodicția de mai sus, ca să nu fie ceva neclar, nepotrivit în edictul parafat de angelologul nostru cel mai avansat. Mai ales când continuă să ne spună că „starea firească a lumii create aceasta e: „Creatorul e «absent» de pe scena creaturilor sale, iar creaturile sunt absente de pe scena, transcendentă, a Creatorului. Am fost «alungați» din raiul lui și l-am alungat din «locuința» noastră." Într-un fel, îi dăm dreptate (laolaltă cu autoritatea tradiției patristice şi a bogatei literaturi hermeneutice) acestui subtil gânditor al *nevăzutelor*, dar într-un altul e ceva ce ne indispune în argumentație, ba chiar și în terminologie (cu toată precauția de rigoare a ghilimelelor).

Leszek Kołakowski, e de altă părere atunci când observă că orice ar face omul, o dată pierdută condiția sa de locuitor al Edenului, o face împotriva Creatorului. E în eroare perpetuuă, căci nu poate adăuga nimic perfecțiunii şi bunătății divine, iar „absența" sa este de fapt o înstrăinare sau o mutilare (despre care ştim deja ceva de la „primitivi"), iar dacă e aşa suntem, cum observă filozoful, în plin „horror metaphysicus" pentru că atunci nu doar răul e neant, dar şi binele: „Numele lui Dumnezeu devine o poreclă a supremei Neființe a Absolutului." Însă nu trebuie să cădem în acest tip de disperare absolută, căci „nu doar

Biblia – alături de textele sacre al altor civilizații – ne oferă imaginea unui Dumnezeu care nu reprezintă plenitudinea existenței, ci se bucură de faptele bune ale locuitorilor acstui univers, devenind astfel mai bogat ca rezultat al faptelor respective." Parcă îl aud pe Whitehead, cu a sa teologie procesualistă, în care Dumnezeu e „îmbunătățit" inclusiv ca urmare a participării active a umanului la viața Universului! Un Dumnezeu care „trebuie să sfărâme carapacea aseității sale, să rupă propria sa unitate, să se extindă şi să se aventureze în univers pentru a deveni ceea ce era doar potențial: o persoană." Aşadar, dacă aşa stau lucrurile – nici Biblia nu spune altfel – de ce să „credem" împreună cu Andrei Pleşu că părem în ochii Ființei divine „o specie a neființei"? Să fim curajoşi şi, mai ales, inteligenți: comunicăm cu persoana divină după alte criterii decât cele ale excluderii, indiferenței sau dezorientării; nu s-a spus oare „după Chipul şi asemănarea sa"? Grigorie de Nyssa ne asigură că „Omul este fața umană a lui Dumnezeu", iar Grigorie Palama nu se îndoieşte de faptul că „Dumnezeul transcendent, incomprehensibil şi indicibil acceptă ca inteligența noastră să participe la El." (Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Cap. „Dumnezeu şi omul", Ed. Sophia, 2013). Cei vechi păreau mai înțelegători, mai blânzi cu biata făptură umană...

Pentru că, mai degrabă înclinăm să credem că Dumnezeu nu este *absent*, ci *pierdut*, *despărțit* (Montale, un poet: „Dumnezeu despărțit de oameni şi de sângele-nchegat…"), ba chiar *eliminat*, după unii, pentru o vreme, așa cum ne-a surprins cândva Nietzche în momentul când a anunțat „moartea" lui. Preferăm, la o adică, să-l știm rătăcit de noi, aplecat asupra altor lumi, așa cum spune poetul (care și el creditează un gând al altcuiva): „Dumnezeu duce războaie în altă parte din Univers", unde termenul *război* ar putea semnifica actuala sa lucrare în haosul îndepărtat de care noi nu avem habar. Așadar, lipsește o vreme, dar odată „carapacea sfărâmată" îl putem regăsi cu Chipul întors spre noi. Totul e să-l recunoaştem: „Dumnezeu poate fi abordat sau iubit doar dacă devine «cineva», doar ca un creator, protector şi legiuitor" (Kołakowski, op. citată). Nu vorbeşte oare Kołakowski în limbajul impresionant al lui Whitehead, de parcă ar fi gemeni intelectuali univitelini? „Dumnezeu, creator, poet, protector şi legiuitor al lumii"! Ei bine, fiindcă am fost anunțați că se va reîntoarce, Andrei Pleşu doreşte să accentueze asupra felului în care

trebuie să ne pregătim (nu doar cu teamă, dar și cu uimire și bucurie) pentru sosirea lui Iisus în slava Parusiei: „Nu trebuie să ne ia pe nepregătie, somnolenți, netrebnici, nedichisiți, îndărătnici. Așteptarea trebuie să fie *felul nostru* de a fi, câtă vreme Cel Anunțat e absent.” (*op. cit.*). Atâta vreme cât nu suntem amenințați cu vechi testamentara „scrâşnire a dinților”, totul mi se pare în regulă: eleganța (care este mai ales a Lui) nu trebuie să fie ultima dintre preocupările noastre. La cea spirituală mă refer, fireşte.

Alfred N. Whitehead, pentru care limitarea lui Dumnezeu este chiar bunătatea sa, consideră că „lumea trăiește prin întruparea lui Dumnezeu în ea însăși... el este elementul de legătură în lume”, chiar dacă știm, cu Andrei Pleșu și cu tradiția Bisericii, că „Împărăția e mai bogată decât lumea, mai încăpătoare decât ea”. Bine, bine, dar ce este Lumea și de ce ar refuza-o Domnul, din moment ce ea este Templul său, Locul, cum spun isihaștii despre inimă? (Olivier Clément, *Iisus, pământul celor vii*, Ed. Curtea Veche, 2010). Pavel Florenski ne atenționează şi el că „această lume este o semi-ființă veșnic schimbătoare”, iar după cădere aceasta a devenit „abuzivă” (termenul ultim îi aparține lui Clément); totuși, continuă teologul francez, frumusețea ei nu a dispărut, însă a devenit „ambiguuă”. Dar ce poate semnifica această ambiguitate?

Dumnezeu – agentul universal

Să vedem cum răspunde Whithead la întrebările ce vizează un soi de estetică a Creației, mai degrabă decât o etică propusă ca fundament al acesteia. Pentru el, „Dumnezeu este tovarăşul de suferință care înțelege”, chiar dacă admite că nu se poate opune în totalitate răului din lume, acesta definit ca un dezacord față de armonia şi intensitatea cu care el lucrează pentru frumusețea lumii. Ne amintim de felul în care definește Andrei Pleșu Întruparea: „pecetea unei ireversibile întâlniri.” (*op. cit.*), dar să nu-l părăsim pe Whitehead: „Fără el, nu ar putea exista lumea, fiindcă nu ar putea exista justificarea realității... El nu este lumea, ci valorizarea lumii.” (*Religia în formare*, Ed. Herald, 2010). Filozofii procesualişti ca Whitehead şi Griffin afirmă că Dumnezeu maximizează neîncetat posibilitățile lumii finite create, intensificând armonia şi intensitatea cu fiecare prilej prezent, pregătind astfel posibilități mai mari ale acestora

pentru viitor. Cu alte cuvinte, îşi „influențează” creaturile, nu e deloc pasiv, însă nu le poate controla. Poate că nici nu vrea, în sensul a ceea ce numim noi voință, însă procesualiştii ne dau de înțeles că nu deține controlul absolut, aşa cum bănuim noi – mai degrabă cu teamă.

Referitor la afirmația lui Pleșu, potrivit căreia Dumnezeu e absent de pe scena creaturilor sale (scenă pe care au primit-o, așadar nu au construit-o ele), am putea aduce în discuție argumentul lui Whitehead, potrivit căruia Dumnezeu „fiind atât de primordial, atât de departe este el de *realitatea în cel mai înalt grad*, încât, în această abstracţie, el este *deficient-actual*...”. E, aş risca termenul, atât de *originar*, încât *originalii* care suntem noi, oamenii, trăim în propria noastră proiecție, mai degrabă, fără ca El să ne uite însă. Trebuie, cu toate astea, să ne „recupereze” neîncetat. Whitehead explică faptul că „senzațiile sale nu sunt decât conceptuale și astfel le lipsește plenitudinea actualizării, iar senzațiile conceptuale, fără întregirea complexă cu senzații fizice, sunt lipsite de conștiință în formele lor subiective” (*op. cit.*). Pentru a înțelege mai bine teoria filozofică a lui Whitehead, trebuie să ne reamintim că el afirmă, pur și simplu scandalos pentru gândirea teologică tradițională, că, fiind Dumnezeu „realizarea conceptuală nelimitată a bogăției absolute de potențialitate... el nu este *înaintea* întregii creații, ci *împreună* cu întreaga creație.” Sigur, teoria sa nu seamănă deloc cu a lui Augustin, dar se apropie puțin de cea a lui Irineu (omul este voit făcut imperfect pentru a putea să progreseze moral în interiorul liberului arbitru). Acelaşi Irineu care ne avertizase: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu”. Ce „dar” misterios şi, în acelaşi timp, cât de greu de primit…

Dar să vedem cum gândește Olivier Clément, pe urmele tradiției instaurate de Sfinții Părinți, după care vom reveni la teoria procesualistă a lui Whitehead, nu lipsită de farmec, ca și de conținut, de altfel. Pentru Clément, „Dumnezeu nu are un afară, el îl face să apară, provoacă o *diastema*, o distanțare, o alteritate, nu prin loc, ci prin natură, permite apariția unei realități cu totul alta, printr-un proces pe care mistica iudaică îl numește *țimțum* – o *kenosis* (golire).” (*op. cit.*). Așadar, o *creație autonomă în ființa, justificarea și responsabilitatea ei* (Pavel Florenski, în O. Clément, *op. cit.*). Numai că Whitehead crede

că „Unitatea de operații conceptuale a lui Dumnezeu e un act creator liber neîngrădit prin vreo raportare la desfășurarea particulară a lucrurilor” (*Religia în formare*). Așadar, imanența lui Dumnezeu în raport cu lumea poate fi la fel de evidentă precum imanența lumii în raport cu Dumnezeu, numai că felul în care Dumnezeu se retrage din lumea creată ține de natura sa di-polară: el posedă, conform lui Whitehead, o natură primordială și una derivată: „Natura conceptuală a lui Dumnezeu este neschimbătoare, prin rațiunea deplinătății sale finale. Însă natura sa derivată rezultă din progresarea creatoare a lumii.” Aici, criticii teoriei lui Whitehead au atacat slăbiciunea concepției sale observând că realitatea răului în lume reprezintă măsura în care voința lui Dumnezeu este contracarată. Adică, să permită Dumnezeu Răul în lume, ba chiar mai mult, să-i fie imposibil să-l stopeze? Pentru Whitehead, există rău în lume în măsura în care „conformarea sa (a lui Dumnezeu, n.m.) este incompletă”, unde termenul *conformare* semnifică raportarea față de planul său.

Pentru teologia procesualistă ai cărei principali exponenți sunt Whitehead și Griffin (John. H. Hick, *Filozofia religiei*, Ed. Herald, 2010) alternativa la riscul creației (se pune întrebarea de ce să fie o lume cu defecte inerente, dacă nu se poate una perfectă?) nu a fost „nimicul absolut, ci răul trivialității gratuite din haosul primordial”. Pentru Griffin, Dumnezeu este direct implicat în riscul creației, deoarece calitatea experienței divine depinde în parte de calitatea experienței creaturilor (John. H. Hick, *op. cit.*). Dumnezeu este, în acest tip de argumentație, *agentul universal* (Griffin) care dă brânci creației să depășească trivialitatea în favoarea armoniilor mult mai intense. Oricum, a riscat enorm când a decis să facă din haos lumea: riscul a meritat şi creatura sa e încurajată să facă la fel. Nu aş risca eu însumi să alătur acestui tip de argutie pledoaria făcută de Grigorie de Nazianz în favoarea unui „Dumnezeu-artist”, dar patetica sa „cuvântare a doua” pentru un Creator inspirat, nu simplu gospodar „chivernisit”, merită atenția noastră, măcar pentru haloul poetic care însoţeşte acest portret de lumină al Artistului suprem: „Căci care este ființa care a orânduit cele cereşti şi cele pământeşti şi pe cele câte umblă prin cer şi pe sub apă şi mai ales pe acelea care sunt mai înainte de acestea: cerul şi pământul şi aerul şi natura apei? Cine a amestecat şi cine a împărțit aceste lucruri? Care le este comunitatea,

înrudirea naturală şi conglăsuirea lor între ele? [...] Cine este cel care a pus în mişcare aceste lucruri şi care conduce mişcarea continuă şi neîmpiedicată? Nu este oare artistul care le-a făcut şi le-a pus tuturor o lege după care se poartă universul şi se conduce spre scopul lui ultim?" (*Cuvântări teologice. Cinci cuvântări despre Dumnezeu*, Ed. Herald, 2013).

Nu întâmplător filosofii procesualiști au accentuat asupra laturii estetice a Creației, mai degrabă decât a celei etice (răul e puternic, dar nu mai mare decât binele din lume, iar binele absolut ar crea o lume-muzeu, fără prilej de perfecționare şi desăvârşire). Însă Dumnezeu nu poate fi doar un virtuos al Formei, un Poet disperat să conceapă un poem perfect și căruia nu i-a ieșit... încă. Pentru adepții procesualismului, el este „recipientul universal al întregului bine și al întregului rău ce se actualizează" (Griffin, în J. H. Hick, *op. cit.*). El nu este însă responsabil pentru apariția şi proliferarea răului, deoarece există o auto-cauzare în ceea ce procesualiştii numesc creativitatea ca putere creatoare din întreaga actualitate. Whitehead crede că principiile metafizice ale universului au fost stabilite inițial printr-o hotărâre divină primordială. Alți filozofi procesualişti consideră că acestea nu au de-a face cu voința divină ci sunt parte a unui univers necreat, astfel că nici chiar Dumnezeu nu poate interveni în prezent, deoarece nu are alternativă la ele. Faptul că avem responsabilitate (adică liber arbitru) e semnalat și de J. Stuart-Mill, care ne încurajează când ne spune că „un principiu ca acesta... permite să se creadă că tot răul care există nu a fost gândit și nu există prin instituirea, ci în ciuda Ființei căreia suntem chemați să ne închinăm. Ființa umană virtuoasă asumă în această teorie înalta însușire de co-truditor alături de Preaînaltul, de tovarăș truditor în marea vrajbă..." (John H. Hick, *op. cit.*).

Să recapitulăm: limitarea lui Dumnezeu este bunătatea sa, Împărăția cerului nu este limitarea binelui față de rău (Whitehead), Domnul Dumnezeul nostru nu poate în propria lui judecată să ne ierte, fiindcă nu poate fi mânios (Julian de Norwich), locul metafizic al creației este iubirea (Clément). Laolaltă cu toate acestea, gândirea-voință a lui Dumnezeu (Clément) este nu doar inteligența de arhitect care i se atribuie, ci ceva mai mult: „*lucrarea*

vie a unui poet", unde înțelesul expresiei e dat de verbul ebraic *bara* (a crea), rezervat numai lui Dumnezeu, și care se opune oricărui lucru *fabricat*, *construit*.

E ca şi când ne-ar scrie, de mână, măcar din când în când, cu ironia şi tandrețea de rigoare: *cu stimă, al tău, Dumnezeu…*

Piatra căzută din cer

Milioane şi milioane de stele… Cum stau acolo sus?
Iisuse, băieți, mă întreb... Pentru noi, ca să zic aşa, e simplu:
dacă trebuie să ridicăm o casă, ne trebuie atâtea cărămizi,
atâta var...
Dar acolo sus, Sfântă Fecioară, unde pui fundația?!
Un personaj din filmul *Amarcord*, regia Federico Fellini

Un maxim al prezenței lui Dumnezeu

Mă încântă, tot aşa cum mă nelinişteşte, expresia formidabilă a lui Alfred North Whitehead, matematician, fizician şi filozof, fiu de pastor anglican, autor al unei ontologii procesualiste în care Dumnezeu „nu este înainte de întreaga creație, ci laolaltă cu întreaga creație", dar este totodată „poet şi protector al lumii" (*Religia în formare*). Aşadar, nici filozof, nici mason, nici măcar „politician" – doar „Poet"...

Potrivit lui Whitehead, Dumnezeu (*partenerul de suferință care înțelege*, înzestrat cu *infinită răbdare*, iar nu abstracție a unei substanțe ultime, transcendente) este prezent în natura fiecărui indivd, în strânsa legătură dintre determinația teologică conferită şi determinațiile psiho-corporale dobândite prin naştere. Pe scurt, toți suntem dotați, prevăzuți cu har, dar Iisus Hristos a atins idealul a ceea ce ar trebui să fie individul uman prin „realizarea prehensiunii lui Dumnezeu în toate ipostazele vieții sale" (expresia este a lui Ovidiu Cristian Nedu, prefațatorul ediției româneşti a cărții lui Whitehead), unde „prehensiune" este activitatea specială din sânul unui subiect, ca ataşare permanentă la un

obiect dat. Respectiv, Iisus este „un maxim al prezenței lui Dumnezeu în orice persoană”, iar nu ceea ce a făcut din el teologia creştină propusă ulterior (Logosul încarnat, una dintre cele trei persoane ale Treimii). Când a vorbit oamenilor din Palestina vremii, Iisus al lui Whitehead se prezenta aşa: „Ideile se găsesc în mintea sa ca nişte imagini directe, fără a fi analizate în termeni de concepte abstracte. El vede în mod intuitiv relațiile dintre oamenii buni şi oamenii răi. Spusele sale sunt acțiuni şi nu adaptări ale conceptelor. El vorbeşte în cele mai slabe abstracții de care limba este capabilă, dacă ar fi să spunem că este limbă şi nu faptul însuşi.” (*op. cit.*). De acord cu Whitehead – Iisus nu era un intelectual, nici nu dorea asta. Era ceva mai mult de atât, dar şi mai mult decât cel ce răsturna mesele zarafilor. Era cel care răsturnase tipul de hermeneutică a sacrului practicat de marii preoți, cu acea directețe care îl face să spună limpede: „sâmbăta a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă” (Marcu 2, 27). Era, poate, cel la care se gândea poetul Max Ehrmann atunci când a scris poemul *Desiderata*: *Go placidly amid the noise and haste,/ and remember what peace there may be in silence./ As far as possible without surrender/ be on good terms with all persons./ Speak your truth quietly and clearly;/ and listen to others,/ even the dull and the ignorant;/ they too have their story*. Un Om care şi-a cunoscut propria umanitate şi le-a cerut şi celorlalți să facă acest lucru, în ciuda terorii care avea să vină.

Un hagiograf competent al „istoriei sacrului” cum este Jonathan Black sugerează subtil că „Iisus Hristos a dăruit lumii un nou tip de iubire, o iubire *milostivă*, bazată pe darul empatiei. O persoană putea transcende limitele existenței sale izolate, pentru a putea lua parte la ceea ce se întâmpla în sinele interior al alteia”, pentru a conchide: „*sămânța de muştar* plantată de Iisus Hristos… a constat în ideea unei vieți interioare. Odată cu Iisus, ființa umană a început să conştientizeze faptul, comun azi tuturor, că pe lângă universul exterior, infinit de variat şi nelimitat, fiecare dintre noi are înlăuntrul său un alt univers, deopotrivă infinit și variat; dar Iisus a introdus totodată sentimentul că fiecare om are un fel de istorie personală ce se împleteşte cu istoria generală… ”. (Jonathan Black, *Istoria secretă a lumii*, Ed. Nemira, 2013)

Nu se poate să nu ne surprindă şi să ne emoționeze interpretarea pe care o dă Leszek Kołakowski acțiunii omului Iisus, a acestui „evreu din Galileea care credea în Dumnezeul evreilor şi credea că acel Dumnezeu îl însărcinase pe el cu o misiune specială de a propovădui". Kołakowski nu este teolog, ci gânditor al istoriei, şi, după ce îl plasează pe Iisus în contextul vremii şi lumii sale, vorbind de modestia şi de puritatea sa spirituală, ca şi despre convingerea sa privind iminentul sfârşit al lumii, ne propune un gând care poate fi fertil şi azi, în contextul dezbaterilor şi polemicilor privind „moartea lui Dumnezeu", întoarcerea religiosului din perspectiva sfârşitului lumii: „... din acel moment începând, toate preocupările lumeşti au dispărut în umbra Apocalipsei. Realitățile terestre, întreaga multitudine de lucruri care sunt importante în viață, şi-au pierdut orice semnificație şi orice valoare indepedentă. *Lumea materială nu mai era importantă* (s.m., N. C.): ea mai era încă, mai este încă şi acum, un obiect al dorinței, pentru că, în fragilitatea ei, se apropie de sfârşit." (Leszek Kołakowski, *Este Dumnezeu fericit?*, Ed. Curtea Veche, 2014). Remarcabile observații, care fac drumul înapoi către acea *apariție a vieții interioare* propusă de Iisus Hristos acum două milenii: încă ni se propune descoperirea ei sau revenirea la starea de grație de dinaintea apariției acesteia, tocmai prin apăsătorul gând al finitudinii lumii acesteia, devenită doar (şi totuşi, atât de mult!) un obiect al dorinței, poate obscur, ca să ne amintim titlul filmului lui Buñuel.

Revenind la teologia procesualistă a lui Whitehead, observăm că filosoful britanic consideră că Dumnezeu este imanent, iar dogma întrupării este un adevăr general. Elementele cunoscute (din Evanghelii) ale vieții lui Iisus nu mai reprezintă o istorie sacră, ci doar simple exemplificări ale unor adevăruri generale: „Astfel, moartea şi învierea lui Iisus s-ar referi la încorporarea oricărei ființe, ba chiar a oricărei experiențe, în natura derivată a lui Dumnezeu atunci când activitatea sa încetează." (O. C. Nedu, *op. cit.*). Aşa zicând, natura cristică este o componentă naturală a lumii, iar nu o intervenție a supranaturalului în lume. Rezumând, Iisus a fost omul care mânat de o forță interioară cu totul aparte a cucerit auditoriul său (apostolii şi primii discipoli), pentru că a crezut realmente într-un ideal pe măsura acestei forțe. Idealul a fost astfel atins: prezența elementului divin în om, la o intensitate maximă, având drept combustie unică iubirea,

grija față de celălalt. Când îl uităm pe Celălalt (păcatul uman de care vorbeşte Levinas) nu înfăptuim „voința lui Dumnezeu", ci recădem în starea de pietre mişcătoare (expresia îmi aparține, e o metaforă fără pretenții ezoterice). Aşadar, Iisus nu a avut cum să învie (Whitehead nu spune asta, dar putem deduce din cristologia lui), iar exegeza ulterioară care îşi fondează structura pe moartea şi învierea Fiului Omului cade în gol. Oare aşa să fie? Să fi fost Iisus doar o „piatră" oarecare pe care Pavel a construit doctrina Bisericii, iar nu *piatra căzută din cer* şi care este cheia de boltă a edificiului umano-divin? Să vedem cum gândeau (gândesc) persoana Iisus Hristos câțiva exegeți ai Noului Testament, dar şi ai Tradiției, pentru care cuvintele lui Pavel sunt încă foarte actuale: „Şi dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică este şi credința voastră." (Epistola către Corinteni, 15, 14).

Piatra rostogolită

„Mi se pare că pentru un ortodox, Tradiția este singura care poate dezvălui sensul învierii." Despre ce „Tradiție", însă, este vorba în cuvintele care-i aparțin lui Olivier Clément, mai ales în contextul modernității ultime, epuizate, aşa cum e considerată epoca în care trăim? Adică, intervalul istoric definit de René Guénon drept o anomalie: „dintre toate civilizațiile cunoscute nouă, ea [*civilizația modernă*] este singura care s-a dezvoltat într-un sens pur material şi singura care nu se sprijină pe niciun principiu de ordin superior. Această dezvoltare materială, care durează de mai multe secole şi care a luat un ritm din ce în ce mai accelerat, a fost însoțită de o regresie intelectuală imposibil de compensat." (*Simboluri ale ştiinței sacre*, cap. „Reforma mentalității moderne", Ed. Humanitas, 2008). În vreme ce, evident, Clément se referă la Tradiția Bisericii Creştine, Guénon extinde aria acesteia, cu mii de ani înapoi în timp, acolo unde Tradiție înseamnă o simbolistică mai largă şi mai cuprinzătoare chiar şi decât cea adoptată de creştinism după răspândirea sa planetară. În vreme ce pentru Clément, Tradiția este, scurt şi cuprinzător, „învierea noastră în Cel Înviat" (*Hristos. Pământul celor vii*, Ed. Curtea Veche, 2010), pentru Guénon există o mare Tradiție primordială de regăsit în deplinătatea simbolisticii care se lasă descoperită de cei care au primit mai departe torța cunoaşterii prin imateriala

ştiinţă a simbolurilor. Oricâte i-ar despărţi pe cei doi în interpretarea simbolurilor şi a doctrinei creştine, ceea ce îi uneşte este felul în care decodifică pentru omul modern o serie de simboluri sau fapte ale vieţii şi acţiunii lui Iisus Cristos, *piatra din capul unghiului* sau *piatra căzută din cer* (*lapsit exillis*), cu o expresie care a dat multă bătaie de cap hermeneuţilor din toate vremurile. Dar ce altă bătaie să dea, dacă nu una care vizează *capul*, adică ceea ce reprezintă autoritatea, fie că este de tip eclesial sau profan? Nu s-a spus că prin inteligenţă, adică prin „cap" participăm la cunoaşterea lui Dumnezeu? Cu profesionalismul conferit de excelenta cunoaştere a textelor biblice, frecventarea asiduuă a literaturii hermenutice din jurul acestora şi fineţea punctului personal de vedere, Andrei Pleşu observă că „respingerea autorităţii se exprimă adesea, în textele scripturale, ca o agresiune având drept ţintă capul, la propriu. Ioan Botezătorul e decapitat, Sfântul Petru e crucificat cu capul în jos, iar una dintre slugile trimise lucrătorilor de stăpânul viei este lovită în cap." (*Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Ed. Humanitas, 2012). Cei care l-au crucificat pe Sf. Petru ştiau desigur că numele său (*kefas*, piatră) trimitea fără greş la *kephales* (cap) – răstignirea inversă era un act ritualic menit să accentueze faptul că Biserica este descăpăţânată astfel, dezechilibrată prin actul care simboliza invertirea verticalei înspre orizontala morţii. Verticala este axa calitativă a spaţiului, după C. Norberg Schulz (citat în Augustin Ioan, *Piatra din capul unghiului, pe care au uitat-o pietrarii*, Liternet, mai 2009).

Împreună zidiţi

Dar Iisus Cristos, cel crucificat pe (deloc întâmplător!) Muntele Căpăţânii, este Piatra pe care „au nesocotit-o zidarii, aceasta a ajuns să fie în capul unghiului". După coborârea de pe cruce, Iisus (moartea sa este „kafkiană", ne spune N. Steinhardt, căci este o „spânzurare pe lemn, care-i moarte blestemată") este depus în mormântul care este zăvorât cu o piatră uriaşă. Aceasta va fi dată la o parte din buza mormântului de un înger, iar „piatra rostogolită de înger semnifică dărâmarea «zidului despărţitor» dintre transparenţa «cerească» a creatului şi existenţa noastră, a cărei «integrală» ineluctabilă au devenit iadul şi moartea (în aşa fel încât în noi angoasa este la fel de fundamentală ca şi actuala noastră

limită biologică, care o manifestă fără să o epuizeze” (Olivier Clément, *Hristos. Pământul celor vii*, ed. citată). Astfel, ne asigură teologul francez, „pământul celor morți devine pământul celor vii”, *he khora ton zonton*, aşa cum spune inscripția încrustată în mozaicul din vechea biserică Kariye din Constantinopol. Aşadar, piatra obişnuită de pe pământul celor morți, piatra încremenită ca materie fără spirit este dată de o parte de pe „piatra din capul unghiului”, cel întru care suntem cu toții „zidiți” (*coedificamini*), după cum ne înştiințează Sf. Pavel în *Epistola către Efeseni* (2, 20-22) pentru a face loc cerului în mormânt, cu superba imagine – nu numai poetică – a lui Clément.

Astfel, toți suntem împreună zidiți, „spre a fi locaş al lui Dumnezeu în duh” *(Epistola către Efeseni*), iar nu simple pietre rostogolite de legile materiei oarbe, pietre pe care se poate edifica ceva, aşa cum a fost posibilă Biserica pe Apostolul Petru: „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica mea, şi porțile iadului nu o vor birui.” (Matei, 16.18). Legat de acest aspect, destui au interpretat greşit textul citat şi au dedus că piatra de temelie (Petru) este şi piatra unghiulară (Cristos), cea care încheie edificiul, cheia sa de boltă. Andrei Pleşu (*op. cit.*) pune el însuşi această întrebare: „... ce fel de piatră este invocată în citatul din Psalmi? E o «piatră de temelie», *fundamentul* pe care se înalță orice construcție? Sau este piatra care *încununează* construcția, cea din vârf, fără de care construcția nu poate fi socotită încheiată?” Guénon crede că s-a făcut de multă vreme o confuzie între piatra de temelie şi cea unghiulară. A fost confundat, încă din vechime, Sf. Petru cu Iisus Cristos, deşi în *Epistola către Efeseni*, Sf. Pavel e cât se poate de limpede: „Zidiți fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos. Întru el, orice zidire bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt întru Domnul.” Interpretările lui Andrei Pleşu sunt cât se poate de lămuritoare în acest sens şi definesc cât se poate de limpede nu doar simbolistica aferentă, dar fac lumină în chestiunea autorității care este pusă sub semnul întrebării, ca în parabola stăpânului viei (prezentă, cu mici variațiuni, la Matei, Marcu şi Luca): „De modul în care adopți autoritatea legitimă drept «temelie» depinde modul cum o primeşti ca o «încununare»” (Pleşu, op. citată). Cel ce refuză autoritatea legitimă se autosuspendă între *neîntemeiat* şi *neterminat*, iar această „suspensie a opțiunii te destramă: temelia devine obstacol*, lithos proskommatos, khai petra*

scandalou... petra scandali, «piatră de-mpiedicare» şi «piatră de-mpotrivire», iar cheia de boltă se prăbuşeşte peste tine" (Pleşu, idem). Andrei Pleşu este în asentimentul lui Jens Jeremias care, într-un studiu din 1930, accentua sensul de „cheie de boltă", „cap" al construcției, încoronare. Pentru Jeremias, sintagma „piatră de temelie" (*Eckstein*, în germană) nu are acoperire, decât poate în Isaia, 28, 16, şi în alte câteva preluări nou testamentare.

Piatra căzută din cer

Însă Guénon, care citează amănunțit un text al lui Ananda Coomaraswamy (*Eckstein*, în revista „Speculum", ianuarie 1939), insistă supra termenului. „Eckstein" are şi sensul de *diamant*, piatră prețioasă prin excelență, multifațetată, „simbol de indestructibilitate, de invulnerabilitate, de stabilitate, de lumină şi de nemurire", posibila piatră filozofală pe care hermetiştii o identifică cu Cristos. Cele două simboluri, piatră şi diamant, sunt astfel reunite în ceea ce numim piatră unghiulară, cheia de boltă a oricărui edificiu, iar Guénon ne oferă următoarea interpretare şi explicație: „În ea se regăseşte în final unitatea întregii construcții [...] Construcția reprezintă manifestarea în care principiul nu apare decât ca desăvârşire ultimă; şi tocmai în virtutea acestei analogii, «prima piatră» sau «piatra de temelie» poate fi privită ca o reflectare a «ultimei pietre», care este adevărata «piatră unghiulară»" (*Simboluri ale ştiinței sacre*, ed. citată).

Însă o altă interpretare, strâns legată de cea anterioară, defineşte piatra din capul unghiului ca „piatra coborâtă din cer", expresie care se aplică lui Cristos, căci, crede Guénon, aminteşte de piatra Graalului (*lapsit exillis*, cu expresia lui Wolfram d'Eschenbach, care trimite la *lapis ex coelis*). Guenon îl citează pe Erwin Panofsky, cunoscutul istoric al artei, cel care a remarcat desenul din *Speculum humanae salvationis* (Manuscrisul de la München), în care piatra din capul unghiului (*lapis in caput anguli*) are aspectul unui diamant, asemănătoare cu piatra Graalului, multifațetată. Piatra unghiulară corespunde pietrei fundamentale, iar piatra unghiulară poate fi chiar „piatra coborâtă din cer". Să-l mai ascultăm o dată pe Guénon, autorul avertismentului referitor la regresia intelectuală a epocii noastre, una fără *inima inteligentă* (căci aceasta ar fi mai de grabă

inteligența prin care participăm la Dumnezeu, nu doar capul pur şi simplu) de care se învredniceau cei vechi: „... *lapsit exillis* este chiar «piatra căzută din cer» şi ea poate fi pusă în legătură cu «piatra pe care au aruncat-o ziditorii», dacă aceşti ziditori sunt considerați a fi din punct de vedere cosmic îngerii sau *Deva*...”.

Blândul N. Steinhardt asemuia începutul propovăduirii lui Iisus Hristos unor fenomene care încântă ochiul omenesc cu frumusețea lor tainică: „Aurora s-a făcut dimineață, iar dimineața s-a făcut amiază însutit roditoare”, iar momentul coliziunii mesajului său cu lumea drept „trăsnetul întâlnirii... focul căzut din cer, atotmistuitor”. Lumea are şansa unui nou Început, chiar dacă nu ştie încă asta, iar mai târziu va refuza metanoia. Totuşi, ca să răspundem la întrebarea personajului lui Fellini, un om de treabă, simplu, fundația există, acolo sus, şi e mai solidă decât se crede. Cerul a umplut mormântul în care locuim şi ne putem pregăti de o nouă viață, dar şi de un nou deziderat.

Oglinda şi scrisul

Pe mine nu mă părăsește ideea că nicicând, la niciun moment,
pentru nicio clipă, oricât de scurtă,
Dumnezeul-Om nu și-a văzut chipul în oglindă,
n-a căutat să și-l vadă.
Rudolf Kassner, *Nașterea lui Christos*

În vremea noastră desacralizată – situată în falia care se cască între secularism și profețita eră „post-umană” în care unii gânditori și teologi întrevăd *o nouă formă de iluminare* (Joseph Ratzinger) –, își face simțită tot mai mult prezența un gând, ca un fior imperceptibil, dar din ce în ce mai vibrant în mințile celor care urmăresc un anumit tip de dialectică paradoxală: religia fără Dumnezeu. Paul Tillich a botezat-o simplu: „fuga de Dumnezeu”. Ca și alți teologi sau gânditori religioși care caută și găsesc răul acolo unde îl văd, Tillich aflase: Nietzsche, cu al său *Dumnezeu e mort*, era capul răutăților. Am

convenit mai devreme, pe urmele unor gânditori ca Gianni Vattimo sau Richard Rorty, cum trebuie interpretat *edictul* nietzscheean, așa că nu insist, deşi discuția merită reluată mereu tocmai pentru „fertilizarea" subiectului.

Faptele, interpretările

Totuși, Tillich citise în gândirea lui Nietzsche ceva mai mult decât ateii care l-au preluat nediferențiat sau decât iconodulii care nu admit decât figurile Templului: „Friedrich Nietzsche, renumitul ateu și înfocatul dușman al religiei, știa despre ideea puterii de Dumnezeu mai mult decât mulți creștini credincioși." Trebuie să fii Tillich, totuşi, ca să-ți dai seama de așa ceva. Nietzsche a apărut ca un întemeietor de critică radicală, însă nu era tocmai singur pe acest teren al distrugerii vechilor concepte și imagini. Nici Heidegger, potrivit lui Vattimo, nu credita sistemele raționale elaborate de teologi: „idealul metafizic de adevăr privit drept conformitate" se cerea anchetat, deconstruit pentru a se ajunge la o „nouă plauzibilitate" a religiei, a miturilor, printr-o hermeneutică ce deschide o nouă cale a culturii."

Într-un fragment din ultima sa carte, *Religia fără Dumnezeu*, Ronald Dworkin, care a murit fără să-și vadă volumul editat, face o analiză a mutațiilor care au survenit în lumea noastră secularizată, cu bune exemple din filozofia unor oameni despre care știm că ieșiseră din normă prin viața și activitatea lor. Ori de câte ori vrem să oferim exemple cu caracter de normă facem apel la ceea ce au spus oamenii importanți despre lucrurile importante, căci puterea exemplului, în ciuda faptului că poate fi respins, fixează atenția într-un mod pe care oamenii obișnuiți nu și-l pot permite – sau îl refuză ca irelevant: „Religia, ar trebui spus, nu înseamnă neapărat o credință în Dumnezeu. Dar atunci, dacă cineva poate fi religios fără a crede într-un dumnezeu, ce înseamnă să fii religios? Care este diferența între o atitudine religioasă față de lume și una nereligioasă? E greu de răspuns, pentru că «religia» este un concept interpretativ." Vedeți de ce inclusiv termenul „important" poate fi un „concept interpretativ"?

Pe acest principiu, al interpretării totului, vine Vattimo cu formula *Iisus este el însuși un interpret al textelor sacre*, acel „deconspirator" care îi inspiră şi pe alții în munca lor de

emancipare, pe care le supune însă unui examen critic necruțător. Iisus însă a plătit cu viața pentru asta – ceea ce nu se poate spune despre niciunul dintre hermeneuții secolelelor ulterioare. Vorba lui Réne Girard, comentând crezul lui Vattimo (exprimat, pe scurt, în formula *slăbirii* lui Dumnezeu, acea *kenosis* divină): „Nu doar interpretări; există și faptele."

Richard Dawkins, demolatorul de profesie al lui Dumnezeu (*Himera credinței în Dumnezeu*, Ed. Curtea Veche, 2010), îi ironiza pe cei care „cred în credință", dar nu şi într-un Dumnezeu personal. Avea şi el dreptate, doar că de o manieră convenabilă – e mai simplu să fii ironic şi relativist, chiar dacă nu eşti Rorty şi nici nu depui un atare efort. Einstein venise totuşi cu completări care l-au expus criticilor lui Dworkin. Doar fiindcă savantul afirmase cândva că „ştiința fără religie este şchioapă, religia fără ştiință este oarbă", Dworkin credea însă că limbajul lui Einstein este „distructiv de înșelător" deoarece claritatea pretinde o distincție precisă între o credință care postulează că universul este guvernat de legi fizice fundamentale, la care Dawkins credea că Einstein se referă, și o credință că este guvernat de ceva „supranatural", pe care Dawkins crede că termenul „religie" îl sugerează. Dworkin, a cărui interpretare de mai sus e preluată aici, concluzionează: „Era credința lui Einstein că o valoare transcendentală și obiectivă permează universul, valoare care nu este nici fenomen natural, nici reacție subiectivă la fenomene naturale."

Această valoare transcendentală este cumva Dumnezeul oștirilor din Vechiul Testament sau Dumnezeul-Om care a vorbit cândva oamenilor simpli în parabole ce ni se adresează și astăzi? Pentru omul de știință John Polkinghorne religiozitatea cosmică a lui Einstein este insuficientă, deși credința creștină poate fi explicată, mai ales, în contextul științei moderne. Polkinghorne își motivează credința, dincolo de perspectivele austere ale fizicii fundamentale, printr-un reînnoit apel la „evenimente și persoane particulare despre care se crede că sunt capabile să ofere elemente revelatoare cu o semnificație unică și irepetabilă." Lumea de azi, tot mai departe de rostul și înțelesul celei vechi, e în căutarea propriilor sensuri, altele decât cele antice, iar singură legea gravitației terestre nu ne poate ajuta să ne cunoaștem mai bine. Polkinghorne explică, în termenii unui savant care crede,

că „tocmai această specificitate a acțiunii și comunicării divine face ca limbajul personal care folosește cuvântul «Tatăl» să fie mai potrivit în cadrul discursului creștin decât limbajul impersonal despre o «Forță», care ar implica un mod neschimbător de exprimare divină, fără nicio legătură cu particularitățile ce țin de persoane și situații, asemenea legii invariabile a gravitației." (*Teologia în contextul științei*, cap. „Credința motivată", Ed. Curtea Veche, 2010).

Încă tresărim la portretul făcut Domnului în Vechiul Testament, unul aspru, desigur, de vreme ce aproba jertfele, distrugea cetățile şi amenința omul. Paradoxal, Dumnezeu le răspunde uneori oamenilor tocmai pentru a le oferi şansa de a nu repeta doleanțele lor pline de prostia năzuinței de a-şi rezolva problemele prin intervenția harului divin: „Proştii care plini de râvnă îi cer lui Dumnezeu să le năruie duşmanii/ Sunt uneori ascultați/ Aşa resimt mai clar aroma minunatei sale gândiri şi felul în care El/ Ne eliberează de prejudecata că are favoriți." (Nicolae Coande, un poem aflat în lucru). Iar aceşti „proşti" sunt susținuți chiar de către preoții care, contra cost, le primesc şi le binecuvântează acatistele în care sunt cerute pedepse demne de Inchiziție pentru duşmanii lor curenți. De ce ar pleca Dumnezeu urechea la astfel de „cereri" parafate de aceşti funcționari ecleziastici care-şi spun „preoți"? Să sperăm, pur şi simplu, că le aruncă la coş şi îşi notează în propria agendă numele delatorilor cu porniri represive...

Chipul și masca

Rudolf Kassner a scris cândva un splendid eseu, *Nașterea lui Iisus Christos* (vol. *Zeul și Himera*, Ed. Humanitas, 2005), în care a reflectat la acest mister al Întrupării lui Iisus Hristos, la natura sa divino-umană care ne dă, nouă celor care iubim unidimensionalitatea noastră precară, atâtea bătăi de cap. Cum poate fi cineva „așa ceva", se întreabă Kassner deopotrivă cu epocile care și-au frământat mintea pentru a înțelege cum era posibil ca Iisus să fie Om și în același timp Persoana în Dumnezeul-Om? Filozoful austriac a raportat Masca, erzațul ritualic, la ceea ce este Chipul, adică Puritatea absolută, precum și drumul parcurs între cele două ipostaze, până la Întruparea lui Iisus, văzută ca anihilare a

Numărului, aşadar a seriei de pasiuni care fac viața unui om, însă fără consecința ultimă pe care o semnifică suferința pentru păcatele celorlalți.

Kassner respinge acea *imago* falsă pe care ne-am făcut-o față de Dumnezeu printr-un gând exprimat cu finețea unui dar pe care-l primim tocmai când credeam (că-l merităm) mai puțin: „Remarcabil în cel mai înalt grad pare însă să fie faptul că iubirea este *rostită* ca poruncă sau, cum spune Pascal, ca ordine a Ființării" – unde Dumnezeul-Om are „ființarea (drept unică posesiune) în perspectiva Libertății, această Idee a Ideilor, matrice a tuturor Ideilor". Părem incapabili să gustăm această Libertate, necum s-o practicăm, lipsiți de anvergura unei asemenea apartenențe ce duce la sacrificiu, de la sacrificiu pornind. Fiindcă Iisus Hristos ne trage după El într-o aventură înfricoșătoare în care iubirea este văzută ca poruncă, iar libertatea ca graniță imposibil de atins. El nu s-a sacrificat pentru noi pentru ca noi să fim liberi în starea actuală a existenței, în devălmăşia gesturilor, ci pentru a realiza ceea ce a fost spus: suntem făcuți după Chipul și Asemănarea sa, care „au față de mască avansul veșniciei".

Nu ne-a eliberat de suferință, ci ne-a învățat că fără suferință nu putem realiza ceva durabil. Suntem chemați să fim aidoma lui Hristos, să devenim asemenea lui Dumnezeu, ne spune C.S. Lewis (*Problema durerii*, Ed. Humanitas, 2007), pentru că Dumnezeu ne cere să participăm, să reflectăm viața divină, nu doar să ne supunem unei porunci venite, ca meteoritul, din cer. Poate părea constrângător ceea ce afirmă C.S. Lewis („Dumnezeu vrea, fie că ne place sau nu, să ne ofere ceea ce ne e de trebuință..."), mai ales că am fost deja învățați că Dumnezeu-Om, Hristos, cel care pe Golgota este „Persoana ajunsă în restriște în fața Libertății" (Kassner) – modelul nostru pentru acum-ul care este mai plin decât orice moment al trecutului, Chipul prin care Puritatea intră în lume. Ea nu are nevoie să se oglindească undeva, ci doar în ipostasul uman, în figurile celor mulți, chemați prin porunca iubirii, de care vorbea Pascal în „Cugetări", la o *ordine a Ființării*. Știm cu toții cuvintele Apostolului Pavel (*Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu*), dar înțelesul lor poate fi cuprins inclusiv prin intuiția lui Kassner, prin această poziționare a lui Iisus față de *speculum in enigmate*. „Omul măștii" își vede faciesul

reflectat în oglinda lumii, Dumnezeul-Om are împărăția interioară drept reflexie totală a Chipului care ne privește de pe cruce.

Bertrand Russel spusese cândva că, în lumea lui Einstein, lumina dă ocol întregului univers, și anume într-un răstimp apreciat la aproximativ o mie de miliarde de ani. Nouă ar trebui să ne ia mai puțin atunci când ne privim în oglinda personală, inclusiv în aceea a scrisului, pentru a putea da contur Persoanei. O persoană – Vladimir Lossky o spune – „nu este parte a unui tot, ea conține în ea totul". În fond, universul nostru este „Împărăția Cerului în voi înșivă", iar învățătura oferită de Întrupare, de acel mister al ființei create cere ca transfigurarea universului să fie inclusiv act al ființei umane, după spusele admirabilului Olivier Clément: „Luminată prin Hristos, lumea rămâne înțepenită prin opacitatea ei din cauza opacității oamenilor. Starea Cosmosului cere nu numai ca Dumnezeu să se facă om, dar și ca omul să se facă Dumnezeu." (*Hristos. Pământul celor vii*, cap. „Misterul ființei create", Ed. Curtea Veche, 2010).

Sună ca o grozăvie pentru ochii și urechile noastre, dar cine poate spune că a încercat și a fost respins?

Ceea ce ține laolaltă lumea

O discuție istorică între Jürgen Habermas și Cardinalul Joseph Ratzinger

Austerul Papă Benedict al XVI-lea este considerat unul dintre cei mai importanți teologi catolici ai momentului. Andrei Marga merge mai departe și, susținut de buna cunoaștere a operei sale, afirmă că „în fapt, în opera teologico-filosofică a lui Joseph Ratzinger – Benedict al XVI-lea avem una dintre expresiile majore ale cugetării din epoca noastră." (*Scrieri alese – Joseph Ratzinger. Benedict al XVI-lea*, Ed. Apostrof și EFES, Cluj, 2011). Abdicarea papei german a ținut capul de afiș al presei mondiale și a fost presărată cu speculații care mai de care mai fantaste, dintre care cea legată de faimoasa *Profeție a Papilor* a Sf. Malachie de Armagh nu este cea din urmă. Propun să ținem cont de motivația

oferită de însuși Papa Benedict al XVI-lea și să lăsăm timpul să decidă care a fost adevărul din spatele acestei demisii. Pentru că s-ar putea să nu existe un *spate*...

Discurs religios, discurs laic

Un gânditor și hermeneut de talia lui Virgil Nemoianu remarca (*Postmodernismul și identitățile culturale. Conflicte și coexistență*, Ed. Universității Al. I. Cuza, Iași, 2012), „inteligența, tactul diplomatic, răbdarea și blândețea" acestui mare teolog în pledoaria sa, *Ceea ce ține laolaltă lumea*, ținută în 2004 la reuniunea de la Academia Catolică Bavareză din München. În acel an a avut loc o discuție cu tema *Fundamentele prepolitice ale statului de drept democratic*, moderată de președintele academiei, dr. Florian Schuller, în prezența a treizeci de persoane. Întâlnirea a fost ulterior cunoscută ca dezbatarea Habermas-Ratzinger și la ea au luat parte, între alții, doi cardinali, dar şi prim-ministrul landului Bavaria, Joseph Vogel, intelectuali de marcă precum scriitorul Joseph Spaemann, teologul Joseph Baptiste Metz.

Jürgen Habermas a deschis discuțiile pornind de la o observație a filosofului Ernest-Wolfgang Böckenförde făcută în anii '60 ai secolului trecut. Acesta chestiona asupra insuficientei capacități a statului liberal modern de a reînnoi din propriile resurse presupozițiile normative care îl susțin, precum și faptul că este silit să accepte încă tradiții religioase sau ideologice obligatorii din punct de vedere etic și care aparțin cutumelor vieții. Ce păstrăm și ce aruncăm, așadar? În intervenția sa, Habermas face credit statului liberal care se sprijină pe legitimarea secularizării, alta decât cea religioasă sau metafizică, pe ordinea liberală fundată pe solidaritatea cetățenilor statului. Avem, continuă Habermas, solidaritate acolo unde virtuțile politice sunt bine definite, iar ele nu sunt orientate doar spre bine personal ci și spre binele public. Pentru amatorii de comparații juste, oferim acest diagnostic al filozofului german: „A fi gata să răspunzi de concetățeni străini și anonimi și să faci sacrificii în numele intereselor comune este o solicitare care nu poate fi adresată decât cetățenilor unei societăți liberale". Și pentru că, de exemplu, în România există gânditori sau intelectuali publici care s-au pronunțat inclusiv pentru votul cenzitar sau în favoarea obligativității votului, nuanțarea lui Habermas ar trebui să le dea de gândit

acestor oameni care pot influența opinia publică în varii sensuri (nu cele mai bune, uneori): „În statul de drept democratic, o obligație de a participa la vot ar fi un corp la fel de străin ca și o solidaritate forțată”. Jürgen Habermas, cunoscut pentru pozițiile sale în favoarea unei gândiri și societăți secularizate, a ținut să-și expună punctul de vedere într-un discurs în care, deși nu a renunțat la punctul său de vedere nonmetafizic și nonreligios, a făcut totuși loc posibilității ca discursul religios să poată fi „tradus” în mod adecvat și pentru cetățenii care nu aderă la valorile Bisericii Catolice. El s-a arătat oponent al celor care fac din adversitate și intransigență antireligioasă un instrument demn de Inchiziția epocii noastre subliniind că: „Este spre binele statului constituțional să aibă considerație față de toate acele surse culturale care hrănesc solidaritatea umană și respectul față de norme.” (traducerea îi aparține lui Virgil Nemoianu, care comentează pertinent discuția dintre cei doi în capitolul „Includerea religiei: Modelul lui Benedict și Habermas” din volumul citat).

Profilul intelectual și filosofic al lui Habermas este conturat de Virgil Nemoianu în câteva tușe ce definesc acțiunea sa formativă în spațiul cultural german și european: „... discipolul lui Theodore Wiesengrund-Adorno și al lui Max Horkheimer, protejatul lui Hans-Georg Gadamer și al lui Karl Löwith, care nu pot fi bănuiți de înclinații ideologice stângiste... a construit un sistem care a devenit temelia social-democrației în Germania și Europa, tot așa cum s-a întâmplat cu sistemul lui John Rawls în America de Nord”. Liberalismul politic vizat de Habermas își are (re)sursa în viziunea filosofică kantiană a unui republicanism neinteresat de „asumpțiile tari ale doctrinelor clasice și religioase ale dreptului natural – asumpții bazate pe cosmologie sau istoria mântuirii”. Pentru Habermas (citatele sunt din vol. *Scrieri alese – Joseph Ratzinger. Benedict al XVI-lea*), democrația și drepturile omului interferează de la început în procesul elaborării Constituției, iar ultima este „o strategie de fondare... pe care cetățenii asociați și-o dau ei înșiși”. Astfel, Constituția nu este domesticirea unei puteri statale existente; această putere abia este generată de o Constituție a unui stat liberal care poate „să-și asigure prin ea însăși nevoile de legitimare... plecând de la conținuturile cognitive ale unui sistem de argumentare autonom în raport cu tradițiile religioase și metafizice”. Cetățenii unui asemenea stat sunt „autorii” dreptului, iar

nu doar „destinatarii”, așa cum se întâmplă cu cei din societățile în care rolul lor se rezumă doar la ultima variantă. Așa stând lucrurile, statul se bazează pe locuitori care au o cultură a exercitării drepturilor și responsabilităților, cetățeni activi și participanți nemijlociți la luarea deciziilor care îi privesc. Există o legătură unificatoare, alta decât cele care servesc la susținerea libertăților negative. Aceasta rezidă în chiar procesul democratic, cel care atestă că statul de drept nu face doar din sine etalonul justiției de impus cetățenilor săi. S-a mai văzut stat de drept fără proces democratic, susține Habermas, cu exemplul statului german nazist. Însă ce trebuie să ne rețină atenția din discursul lui Habermas (unul cu adevărat dens, orice poate fi citat ca relevant) este felul în care suntem avertizați asupra pericolelor epocii noastre, inclusiv în democrațiile avansate, mature: „O modernizare derapantă a societății în ansamblu ar putea să fragilizeze foarte bine coeziunea democratică și să împiedice genul de solidaritate pe care statul democratic trebuie să-l vizeze, fără să-l poată forța juridic”. Se întâmplă însă ca egoismul inerent naturii umane, interesele individuale să primeze și să facă loc avariției și cupidității în proporții de masă, în concordanță cu un scepticism radical al rațiunii, unul care duce la transformări nedorite ale naturii umane, asta dacă natura umană nu conține deja germenii unui astfel de comportament.

Postsecularismul – o nouă formă de iluminare?

Iată, pe scurt, situația figurată de Habermas, într-un diagnostic care se potrivește inclusiv defectuoasei noastre organizări sociale. Astfel, cetățenii societăților bunăstării ar putea fi „transformați în monade izolate, care acționează în propriul interes și care nu fac decât să-și îndrepte drepturile subiective, precum armele, unii împotriva altora”. Trebuie să acceptăm că imaginea este frapantă, un Far-West în plină societate a bunăstării, mult timp după ce caii au dispărut, drumurile au fost asfaltate, iar pistoalele au fost înlocuite cu arme atomice şi buncăre pe măsură. După tot acest amplu excurs al pericolelor care însoțesc procesul democratic, unul fără sfârșit, continuu exersat în proceduri constituționale, Habermas atacă o chestiune care centrează discursul său în zona relației nesigure dintre societățile secularizate și tradițiile religioase care pot încă anima acele

societăți. Astfel, întrucât filosofia s-a lăsat din timp antrenată și într-o reflecție de sine asupra propriilor rădăcini religioase și metafizice, acceptând faptul că ea are motive de a fi gata să învețe de la acestea, precum și că ceva poate rămâne intact în viața comună a comunităților religioase, dincolo de transformările de natură juridică, seculară – ceva apare la orizont, într-un moment în care statul secularizat se confruntă cu o criză de creștere. Spune Habermas: „În acest context, găsește azi din nou rezonanță tema după care doar orientarea religioasă spre o referință transcendentă ar putea să scoată din impas o modernitate marcată de remușcări". Că modernitatea nu se simte bine, chiar și după fabulosul progres al științei care a dus la ameliorarea nivelului de trai al atâtor oameni, este o evidență. Remușcările par a veni din zona obscură a culpei umane generalizate: păcatul originar al epocii noastre se arată în însăși capacitatea demiurgică a modernilor de a fabrica ființe în condiții de laborator. La ce bun, te întrebi, când mor atâția oameni din nepăsarea statelor și a organizațiilor guvernamentale sau în războaie interminabile? Numai dacă, poate, omul nou creat în condiții de laborator se va dovedi... incasabil!

Este un lucru pe care îl arată însuși Joseph Ratzinger, și acum venim la discursul său susținut în acea întâlnire memorabilă cu Habermas. Aminteam la începutul eseului despre interesul arătat acestei discuții de un gânditor cum este Virgil Nemoianu, preocupat în cartea sa, *Postmodernismul și identitățile culturale*, să afle dacă și cum „poate fi inserată religia, plauzibil și convingător în problematica societății contemporane". Adică, aceea care, crede Habermas, a intrat în faza post-seculară a istoriei. Post-secularismul ar semnifica în accepțiunea oferită de profesorul de filosofie Klaus Eder, de la Universitatea Humboldt din Berlin, o revenire a religiei în sfera publică: „Începem cu un paradox: în societăți seculare precum cele din Europa, avem un discurs religios în creștere. Pe de o parte, vorbim despre societate seculară dar, pe de cealaltă parte, tot mai mulți oameni discută probleme religioase. Întrebările pe care le pun eu sunt: ce s-a întâmplat în cursul secularizării? Cum se schimbă vocile religioase? Răspunsul meu este simplu: în timpul secularizării, religia nu a dispărut *tout court*. Ea a dispărut pur și simplu din sfera publică. Cu alte cuvinte, vocea religiei nu mai era audibilă, devenind o problemă privată. Astăzi religia revine în sfera publică. Eu definesc această revenire în sfera publică drept «post-

secularism».” (interviu cu Giancarlo Bosetti, http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-eder-en.html).

În succinta prezentare a lui Nemoianu, pe urmele altor gânditori occidentali, post-secularism ar semnifica un tip de ortodoxie radicală sau de creştinism postmodern paleo-ortodox. Filozoful canadian Charles Taylor îl defineşte ca fiind neo-durkheimianism. Un autor, tradus şi la noi, care se apleacă asupra conceptului este John Polkinghorne, dar şi Christos Yannaras, de asemenea prezent în spaţiul editorial românesc. Joseph Ratzinger a fost colaborator şi discipol al teologului Hans Urs von Balthasar, „probabil, cel mai mare teolog catolic al secolului al XX-lea” (V. Nemoianu), care s-a arătat preocupat de gândirea Sf. Augustin şi a Sf. Bonaventura, a coeditat alături de Johann Auer monumentala *Teologia dogmatică* (a îngrijit vol. 2, respectiv 9), a devenit Prefect al Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei (adversarii Opus Dei tocmai asta i-au reproşat), iar volumul său *Iisus din Nazaret* este considerat unul remarcabil. În sumă, Ratzinger a vorbit despre apariţia unor noi teme de îngrijorare în societatea bunăstării: după pericolul atomic, un altul care ameninţă lumea noastră este cel al terorismului alimentat de pretinse legitimări morale, inclusiv de ceea ce fanaticii care ţâşnesc de pretutindeni afirmă ca fiind ofensarea lui Dumnezeu. Noul om este stă să fie creat *in vitro* şi mai stă sub ameninţarea de a deveni „un produs”, nu un dar al naturii sau al lui Dumnezeu. Aşa stând lucrurile, Ratzinger se întreabă: „trebuie considerată depăşirea treptată a religiei, dispariţia sa, ca progres necesar al umanităţii pentru ca aceasta să ia calea libertăţii şi a toleranţei universale sau nu?” În acest punct se întâlnesc gândurile celor doi debateuri şi dialogul trebuie apreciat tocmai în această latură a chestionării asupra blocajului raţiunii, care ar trebui „să accepte avertismentele asupra limitelor sale şi să se arate gata să asculte de marile tradiţii religioase ale omenirii”.

Raţiunea supravegheată

Discursul cardinalului Joseph Ratzinger este concentrat asupra a trei factori majori ce decid agenda lumii de azi. Primul ar fi apariţia unei societăţi globalizate, în care politicul, economicul şi culturalul formează o triadă decisivă, al doilea e dat de sporirea alarmantă a potenţialului de construcţie şi distrugere. Virgil Nemoianu sesiza şi un al treilea factor,

relativismul, într-un moment când avem mai multă nevoie ca oricând de un solid teren etic pentru redefinirea naturii umane. În acest context, când omul a ajuns la o putere distructivă înfricoșătoare, iar unii actori planetari, între care și societatea occidentală, pot pune în pericol soarta lumii, ar fi poate nevoie de un ethos mondial (Hans Küng), iar cei mai buni dintre noi trebuie să găsească o „formă comună de responsabilitate juridică care să stăpânească și să ordoneze" această putere demiurgică a omului contemporan. În acest proces de întrepătrundere a culturilor, ceea ce era altădată certitudine etică este abolită. Morala veche s-a destrămat, lumea e un tot complex în care vechile certitudini sunt anulate sau disipate. Cu atât mai mult, trebuie să ne întrebăm ce este binele și de ce trebuie făcut chiar în detrimentul nostru, opinează Ratzinger. Și asta tocmai pentru că știința ca atare, în ciuda avansului său extraordinar și al unui progres incontestabil, nu poate oferi un ethos. Scriitorul german Robert Spaemann a făcut o critică acerbă acestui proiect al unui ethos mondial, pornind tocmai de la diferențele dintre culturi și civilizații care ar face imposbilă unitatea unei morale planetare. Discursul lui Ratzinger este plin de acea amenitate a unui teolog-filosof care se întreabă neîncetat cum anume se naște dreptul și de ce natură trebuie să fie acesta „pentru a fi vehicolul dreptății și nu privilegiul celor care au puterea de a stabili dreptul". Dacă o majoritate oprimă o minoritate, chiar într-o societate democratică, putem conchide că așa ceva se face în numele unui principiu care aparține dreptului astfel exprimat? John Rawls spune că nu: „... dreptatea interzice ca pierderea libertății unora să fie justă în numele unui bine superior împărtășit de alții. Dreptatea nu permite ca avantajele de care beneficiază o majoritate să existe cu prețul sacrificiilor impuse asupra unei minorități." (*O teorie a dreptății*, Ed. Universității Al. I. Cuza, Iași, 2012). Și majoritățile pot fi oarbe, avertizează Ratzinger (acum, când scriu aceste rânduri, papa Benedict al XVI-lea vorbește catolicilor adunați în Piața Sf. Petru, în discursul de adio centrat pe ideea că *Dumnezeu nu va lăsa Biserica să se scufunde... Eu nu abandonez crucea*).

În finalul intervenției sale., Habermas afirma că statul trebuie să fie neutru în raport cu concepțiile despre lume ale cetățenilor săi, iar această neutralitate este incompatibilă cu generalizarea politică a unei viziuni despre lume de tip secularizat, pentru ca în finalul

discursului să ofere ceea ce Nemoianu numea „adevărata toleranță... suficient de mare încât să includă și aspectul religios”: „O cultură politică liberală poate chiar să se aștepte ca cetățenii săi secularizați să participe la eforturile de a traduce contribuțiile relevante dintr-un limbaj religios într-un limbaj accesibil tuturor”. O spune și Ratzinger: ar fi timpul ca rațiunea să fie pusă sub supraveghere, religia și rațiunea să se limiteze reciproc. Totul trebuie înțeles în consonanță cu totul, cu multitudinea exprimărilor umane în spectrul larg al culturilor, tradițiilor religioase și civilizațiilor, fie că acestea sunt cele occidentale, islamice, chineze sau inuite. Cele două mari culturi ale Occidentului, cea a credinței creștine și cea a raționalității secularizate, nu mai pot emite, singure, pretenții de universalitate. Trebuie, ne spune Ratzinger, să acceptăm nonuniversalitatea lor, deși „înțelegerea creștină a realității este la fel ca înainte o forță creștină”. Intervenția sa arată un gânditor profund implicat în discutarea problemelor cu care se confruntă societatea post-secularizată, din perspectiva mântuirii sufletelor și a bunăstării Bisericii lui Dumnezeu, departe, cum observa V. Nemoianu, de imaginea contrafăcută, de adversari, prin presă, a „unui « inchizitor convins » care-și disciplinează șiret turma”.

La finalul discuției, pe drept istorice, Joseph Ratzinger ne-a lăsat aceste spuse, care pot fi citite azi, mai ales prin prisma tristului, dar demnului discurs de rămas bun din ziua de 27 februarie 2013 din Piața Sf. Petru: „Este important ca cele două componente mari ale culturii occidentale să consimtă la o ascultare, la o adevărată corelaționalitate inclusiv cu aceste culturi. Este important ca acestea să-și asume încercarea unei corelări polifonice... așa încât se va produce un proces universal al purificărilor, în care, în cele din urmă, valorile și normele, cunoscute sau presimțite, într-o formă sau alta, de către toți oamenii, vor câștiga o nouă formă de iluminare, iar ceea ce ține lumea laolaltă va redobândi, în felul acesta, o nouă vigoare.”

Unde luptă Dumnezeu în această clipă?

Volumaşul semnat de Carlos Maria Martini şi Umberto Eco, *În ce cred cei care nu cred?* (Ed. Polirom, 2011), este o pledoarie pentru dialog şi diferenţă, adecvat la ceea ce s-ar putea numi confruntarea genurilor prin polemica respectuoasă. La iniţiativa revistei „*liberal*", scriitorul şi profesorul de semiotică Umberto Eco a dialogat timp de mai multe luni, în anul 1995, cu cardinalul Bisericii Catolice, Carlo Maria Martini. Cei doi corespondenţi sunt figuri ilustre ale intelectualităţii italiene, cu prezenţe dintre cele mai responsabile în dezbaterea publică: unul, laic, minte strălucită aplecată asupra indiscernabilelor, mare amator de speculaţii istoric-ezoterice, celălalt, „maestru al vieţii intelectuale şi morale", prinţ ecleziastic. Chiar modul relaxat în care Eco l-a abordat pe unul dintre liderii Bisericii Catolice s-a făcut în baza unui dialog purtat între doi intelectuali, nu ca de la enoriaş la magistrat bisericesc, fără acea plecăciune adresată titlului, tocmai pentru ca dialogul să nu fie îngrădit de ceremonialul adresării, cutume şi reverenţe obositoare.

Dificila „stare de creştin"

În Italia există deja de mult timp obiceiul ca intelectuali marcanţi, fie că sunt atei, agnostici sau credincioşi, să intre în dialog cu feţe bisericeşti pe teme dintre cele mai diverse, dar care vizează în primul rând probleme ale vieţii, aşa cum se pun ele în societatea civilă, dar şi în Biserică. Cei care au citit astfel de dialoguri ştiu că acestea nu reprezintă doar exerciţiul unor minţi care comunică limitate la codul lor profesional. Totul se face în limbajul firescului, al clarităţii, cu cea mai puţin marcată aroganţă intelectuală, tocmai pentru ca aceia care doresc să profite de pe urma fructelor unui astfel de dialog să simtă aroma hranei spirituale. Totuşi, să nu ne amăgim: nu există convieţuire paşnică între atei şi credincioşi şi, de multe ori, poziţiile rămân ireconciliabile.

Într-un roman splendid sub raportul stilului, dar şi a ceea ce comunică, *Nimicul de temut*, prozatorul britanic Julian Barnes propunea, ironic, următorul exerciţiu de imaginaţie: închipuiţi-vă furia ateului reînviat! Totuşi, pentru a face dreptate şi celor care nu cred în miracolul unei alte vieţi, trebuie să ne reamintim, cu detaşare şi umor, spusele lui Cicero: „După moarte, ori ne simţim mai bine, ori nu mai simţim nimic".

Aşadar, autorul *Pendulului lui Foucault* l-a chestionat pe cardinalul şi omul de cultură Carlos Maria Martini asupra unor probleme care țin trează conştiința europeană occidentală a momentului. Una dintre ele ar fi, cum altfel, „obsesia laică a noii Apocalipse”. Suntem la doar câțiva luştri după finele celui de-al doilea mileniu şi acutele milenariste nu au încetat încă, ba chiar sunt potențate de cei care credeau că 2012 ar fi anul final al actualei umanități. Profeția caldendarului mayaş nu a atins încă lumea noastră desacralizată, un semn, poate, al istoriilor şi lumilor „paralele” la infinit. Umberto Eco l-a chestionat pe cardinalul Martini dacă trebuie să credem *ad litteram* Apocalipsa biblică sau dezvăluirea Sf. Ioan trebuie înțeleasă în mod simbolic. Cu răbdarea unui prelat, dar şi a unui intelectual care ştie că nu e bine să te joci cu vorbele în astfel de situații, Martini discută cu limpezime această chestiune spinoasă în care, culmea, majoritatea celor care cred în sensul unei distrugeri sunt atei! Afirmând că scriitorul care a dat Apocalipsa vorbea despre temerile lumii antice, a oboselii de a fi păgân, Martini explică faptul că „pentru ca o viziune asupra sfârşitului să aducă în atenție atât viitorul, cât şi trecutul – ce trebuie reinterpretat în manieră critică – este necesar ca acest sfârşit să fie «o finalitate», să aibă caracterul unei valori finale decisive, capabilă să clarifice eforturile prezentului şi să le confere semnificație”. Cu alte cuvinte, îndemnul cardinalului este acela de a judeca în termenii lui Iisus Hristos: „Luați seama la ce auziți !... Nu înțelegeți încă, nici nu pricepeți”, dincolo de orice hermeneutică falsă sau grosolană răstălmăcire. Adică, făcând apel la inteligența oamenilor, dincolo de teorii filosofice sau dispute scolastice, în exercițiul minților eliberate tocmai de radicala acțiune şi „interpretare” a lumii propuse de Hristos. Speranța poate fi nobilă doar dacă nu e travestită în deziluzie abil întreținută de spirite gregare. Omul poate dispera, dar poate afla salvarea în instinct, fler intelectual şi în inima sa, iată mesajul. Există un curaj dincolo de orice morală, care absolvă relativitatea acesteia, dar o şi depăşeşte. Comentariul lui Indro Montanelli, unul dintre glosatorii acestui dialog, *Despre lipsa credinței ca nedreptate*, este elocvent în acest sens. Doar unii au curajul de a urca pe cruce, ceilalți aleg compromisul de a trăi. Pentru Kierkegaard, de pildă, creştinismul este insuportabil, greu de trăit: „Nu este oare evident că în timp ce Hristos propovăduieşte creştinismul *niciun om nu ar putea suporta starea de creştin?*”

Un alt dialog este purtat de cei doi oameni de cultură pe tema vieții umane. Trăim în vortexul unor tulburări fără precedent în ceea ce priveşte şansele de supraviețuire a planetei noastre. Pentru antropologul african Harris Memel-Fote, citat de Eco, „atitudinea normală a lumii occidentale a fost *cosmofagă*, un termen care spune totul despre relația lui *homo occidentalis* cu natura". Tehnologia ridicată ieşită din puterea minții occidentalilor, aceea care asigură azi o parte importantă a prosperității lumii, a devenit deja de multă vreme un joc periculos care poate duce la distrugerea planetei. A cui este responsabilitatea şi ce trebuie făcut? Eco produce o imagine care pe români i-ar face să râdă în hohote: pe cei mai mulți dintre noi ideea înjunghierii unui porc ne umple de oroare, dar mâncăm liniştiți şuncă. Unii vor spune ricanând că trebuie să taie cineva porcul (Nichita Stănescu avea un vers care sugera limita veselă a comprehensibilității: *nu trebuie înțeles porcul, el trebuie mâncat*...). Eco se întreabă când începe viața umană, în cadrul Vieții largi, într-o lume dominată de spiritul de observație, de taxonomie al omului, acela care clasifică animalele mai ales în funcție de interesele sale. Scopul întrebării lui Eco devine însă limpede în momentul în care aduce în discuție chestiunea, atât de dezbătută, a avortului. Avem sau nu dreptul să decidem în numele altei vieți? Poate o mamă să decidă singură să pună capăt sarcinii pe care o poartă? Evident, răspunsul lui Martini este unul pe linia Bisericii Catolice. Viața umană participă la viața lui Dumnezeu. Şi asta nu doar din motivele arătate de creaționism (fătul din burta mamei primeşte sufletul de la Dumnezeu la un moment dat al vieții lui intrauterine), ci pentru că viața fizică (*psyche*), aceea care ne place, dar ne şi îngrădeşte aici, nu poate fi superioară vieții plenare în Dumnezeu (*zoe*). Martini răspunde splendid la întrebările intelectualului Eco, neliniştit în privința a ceea ce decide destinul nostru uman, amintindu-i de metafora chipului, exprimată de Levinas, acea instanță irecuzabilă care face ca omul să fie unic între semenii săi, dar şi despre cuvintele scriitorului Italo Mancini, săpate în piatră parcă, dar acționând în conştiința umană asemenea unor fraze testamentare: „Lumea noastră, pentru a trăi în ea, a iubi, a ne sfinți, nu este determinată de o teorie neutră a ființei, de evenimentele istoriei sau de fenomenele naturii, ci de existența acestor nemaipomenite centre de alteritate care sunt chipurile, chipuri de privit, de respectat, de mângâiat".

Biserica „gingaşă”

Celelalte dialoguri sunt purtate în acelaşi spirit al amenităţii culturale – despre bărbaţi şi femei în viziunea Bisericii (Eco întreabă de ce sacerdoţiul e interzis femeii, Martini invocă misterele pe care s-a fondat Biserica, iar nu aşteptările vremii noastre), unde află un laic lumina binelui (de ce ar crede un credincios, fără orgoliu, că doar el a găsit-o?), despre etică şi apariţia „celuilalt”. Referitor la disputa pe tema femeilor care nu pot oficia în altar, îmi amintesc, totuşi, că în Evanghelia lui Toma, din Codexul Bibliotecii de la Nag Hammadi, Hristos spune, obiectând discriminării lui Petru: „Femeia care se face pe sine bărbat va intra în împărăţia cerurilor”. Dacă poate asta, de ce nu ar intra şi în altar? Eco este foarte persuasiv în demonstraţia sa potrivit căreia Toma de Aquino nu găsea piedici în efectuarea sacerdoţiului feminin, întrucât „in Christo non est masculus, neque foemina”. Doctorul angelic nu putea însă decât să acorde drept natural de preeminenţă bărbatului, potrivit antropologiei vremii, ca şi ideilor antice mai vechi care stipulau clar superioritatea fizică şi intelectuală a bărbatului (Aristotel este faimos şi aici). Problema e însă a Bisericii, nu a lui Hristos, care şi-a ales 12 apostoli bărbaţi pentru că ştia la ce ordalii urmau să fie supuşi: o Biserică „gingaşă”, ca să zic aşa, nu avea şanse de supravieţuire, iar ciolanele unor bărbaţi căliţi în vremea lor aveau mai multe şanse să răzbească până la... Roma. Ca să zic aşa, conta rezistenţa „osului”, pe lângă cea spirituală, rolul femeilor fiind relegat acelui sentiment de *caritas* care urma să devină dominant odată cu apariţia cultului marianic. Hristos vede şi în viitor şi poate retrăi cu noi trecutul, pentru că este acum, nu-i aşa? Faptul, evocat de Eco, că „a doua persoană a Sfintei Treimi s-a întrupat în Palestina, şi în acea epocă nu s-ar fi putut întrupa decât ca bărbat, altminteri cuvântul său nu ar fi avut nicio autoritate”, ţine nu doar de tradiţia virilă a lumii vechi, ci, cred, inclusiv de finalul martiric destinat lui Hristos: crede scriitorul italian că o femeie urcată pe cruce, dezvelită la piept, ar fi avut acelaşi impact ca trupul gol al lui Iisus bătut în piroane şi oferit batjocurii romanilor? Nu ar fi părut, măcar niţel, o scenă de operetă? Sau, oricât de simplist ar părea, putea o „femeie” Hristos să poarte greutatea reală a crucii pe drumul Golgotei, bătută cu biciul sub privirile mulţimii în delir? Să ne reamintim care a fost

sfârşitul Hypathiei, femeia cea mai inteligentă a epocii elenistice, cea care a fost prigonită de Biserica însăşi: a fost prinsă de nişte creştini zeloți, dezbrăcată, târâtă spre altarul unei biserici unde a fost sfâşiată, iar carnea i-a fost răzuită de pe oase, aidoma unei menade, una care ştia filozofie şi matematică, ce-i drept. Cumva ca să nu se mai poată întrupa la Înviere? Nu ştim, însă cruzimea execuției sale cade în seama unei Biserici adesea bestiale şi sângeroase.

„Ticăloşia lumii temporale"

Tocmai în acest sens, o serie de comentarii ale unor intelectuali din Peninsulă, unele foarte dure la adresa doctrinei Bisericii Catolice (între care se detaşează cele ale lui Eugenio Scalfari şi Manlio Sgalambro), atacă acest chip hâd al unei instituții care deplânge sincer moartea unui bărbat divin pe cruce, dar îşi trece pe răboj o lungă serie de crime împotriva celor care îi contestă autoritatea şi puterea. Manlio Sgalambro este pur şi simplu acuzator: „Binele nu se poate întemeia pe un Dumnezeu criminal". Că o face în termeni vehemenți, chiar violenți, e o realitate care contravine uneori cu portretul ideal care i se face. Însă Sgalambro vorbeşte despre „natura inferioară a lui Dumnezeu", un Dumnezeu incompatibil cu ideea de bine, de vreme ce Dumnezeu a „generat o lume care se sprijină ontologic pe masacrarea reciprocă". Sgalambro crede că binele apare în lume aidoma fulgerului – pentru a se retrage imediat. Orice este bunătate, milă, caritate reprezintă excepția într-o lume terifiată de răul metafizic. Atunci, postulează acest critic furios, ideea de bine şi cea de Dumnezeu se anulează reciproc: „o faptă bună conține negarea absolută a lui Dumnezeu", iar acesta nu poate fi asociat unei naturi divine. Sgalambro ne avertizează asupra miilor de subterfugii ale unui Dumnezeu care îşi camuflează mânia şi afirmă apodictic că binele poate fi gândit, nu şi făcut: lumea e prea ticăloşită încât să poată ieşi din această stare a răului, care este „metafizic" în mai mare măsură decât social. În concluzia finală a dezbaterii, Martini îi răspunde primul lui Sgalambro (se putea altfel?): ce poate avea în comun Dumnezeul biblic cu cel numit de Sgalambro „moarte"? Ca răspuns, preferă să citeze din *Psalmul 23*: „Domnul este păstorul meu: nu voi duce lipsă de nimic. El mă paşte în păşuni verzi şi mă duce la ape de odinhnă". Dacă ar mai fi răspuns şi acestei

replici, probabil că Sgalambro, în mânia sa consecventă, l-ar fi citat pe Heraclit : „Toate animalele sunt mânate la păşune cu lovituri". Chiar şi temperatul Kołakowski admite că Evangheliile prezintă pasaje în care se exprimă solidaritatea cu năpăstuiţii şi umiliţii lumii, dar nu şi promisiuni că răul, suferinţa ar putea fi eradicate. Sunt admonestaţi bogaţii, dar săracilor nu li se oferă nicio speranţă. Corect, însă aş vrea să ne reamintim fapta plină de milă a lui Iisus pe malul lacului Tiberiada, la puţin timp după ce trupul descăpăţînat al lui Ioan este îngropat: „*În vremea aceea Iisus a văzut mulţimea de oameni şi I s-a făcut milă de dânşii şi a tămăduit pe toţi bolnavii lor. Iar când s-a făcut seară, s-au apropiat de Dânsul ucenicii Săi şi I-au zis: locul acesta este pustiu şi iată e târziu; deci dă drumul mulţimilor, ca să se ducă în sate să-şi cumpere de mâncare. Iisus însă le-a răspuns: nu trebuie să se ducă; daţi-le voi să mănânce. Dar ei I-au spus: nu avem aici decât numai cinci pâini şi doi peşti. Atunci El a zis: aduceţi-le aici la Mine. După aceea a poruncit oamenilor să şadă pe iarbă şi, luând cele cinci pâini şi cei doi peşti, şi-a ridicat ochii spre cer, a binecuvântat şi, frângând, a dat ucenicilor pâinile, iar ucenicii mulţimilor. Şi au mâncat toţi şi s-au săturat; şi au strâns rămăşiţele de fărâmituri, douăsprezece coşuri pline. Iar cei care mâncaseră erau ca la cinci mii de bărbaţi, afară de femei şi de copii.* " E mult, e puţin ce a făcut Iisus? Sigur, astfel de minuni nu se repetă în fiecare zi, iar săracii trebuie hrăniţi, dar de ce să zici că binele „nu poate fi făcut"? Celor care îmi vor spune că asta ţine de minuni, iar nu de realitatea lumii noastre, le spun că îi cred: de aceea minunile sunt atât de rare...

Tocmai inversul îl arată Leszek Kołakowski în eseul său „Isus Cristos, profet şi reformator": „Misiunea lui Isus este aceea de a scoate la iveală ticăloşia lumii temporale [...] le vorbeşte tuturor: spune că el a venit să-i cheme pe păcătoşi, nu pe drepţi, la căinţă; cere iertarea greşelilor până la şaptezeci-şi-şapte de ori; crede că sufletul care se căieşte se curăţă de păcat. În acelaşi timp însă ştie că nu poate frânge mândria îndărătnică." Aşadar, există şanse de salvare de la ticăloşia lumii decăzute, dar pentru cei pregătiţi să se salveze singuri, pentru cei care-i aparţin, cumva straniu, deja lui Iisus. Ne reamintim că Pascal vorbise în termeni duri despre „ticăloşia omului fără Dumnezeu": „Omul nu este decât mască, minciună şi ipocrizie în sine şi pentru ceilalţi. Nu vrea să i se spună adevărul". Concluzia opusculului aparţine cardinalului Martini: *Etica are nevoie de adevăr*. Etica este

precreştină, omul a formulat deja o poziție referitoare la relația cu ceilalți încă dinaintea apariției unei religii sau alteia, însă umanitatea sa ține de Adevăr. Martini nu crede că etica este doar un comandament aparținând vieții laice, ea se face şi se propune în vederea a ceva mai înalt, mai mare decât noi. Facem alegerea morală bună ascultând de un instinct sănătos, nu trebuie să plecăm urechea la *advocatus diaboli*. Ca indivizi dotați cu liber arbitru, noi decidem dacă mințim sau spunem adevărul într-un moment anume şi noi ştim dacă putem recupera onestitatea sau am îngropat-o adânc. Noi decidem dacă trăim în frumos, în bine, în integritate, nu doar în orizontul utilității teoretizat de Bentham şi devenit normă de supraviețuire astăzi. Unii cred că au găsit, alții caută încă. Unii cred că Dumnezeu le vorbeşte, alții îşi astupă urechile. Cine-i poate consola? Dacă Andrei Pleşu crede, într-un articol publicat în „Dilema Veche", că Dumnezeu este Cel temporar *absent* (şi eu cred asta), acelaşi Julian Barnes suspectează că, asaltat de oameni, „Dumnezeu, marele escapologist... va executa o retragere tactică, în următoarea zonă insondabilă a universului" (mă amuz să cred că acea zonă ar putea fi o insulă de forma Marii Britanii, cu binecunoscutele reguli de circulație!).

Dumnezeu duce, deocamdată, lupta acolo unde este chemat.

Spre un Cosmoteism tolerant, anunţat cu limbi de foc

Pot fi monoteismele religioase îmblânzite – și dacă da, cum? Și încă un lucru: de ce ar fi nevoie de îmblânzirea lor, sunt ele oare atât de feroce? Prozatorul american Gore Vidal, un insurgent al vieții publice americane din secolul XX, credea că „marele rău ascuns, aflat în miezul culturii noastre, este monoteismul [...] de aici derivă, în țările afectate de zeul cerului şi de delegații lui masculini pe pământ, dezgustul manifestat de 2000 de ani față de femei". Gore Vidal era homosexual, dar poate că nu această orientare îi dicta filozofia, deşi cu lucrurile astea nu se ştie niciodată: vorbim din interiorul trupului nostru, mai degrabă

decât al spiritului care se doreşte ecumenic. Cum se ştie, trupul e „parohial” şi îşi apără teritoriul.

Întrebări de genul acesta, ca și altele care se ivesc firesc când încercăm să gândim fenomenul religios, ni le punem la capătul unui excelent, dens eseu filozofic al lui Peter Sloterdijk, autorul german care a ridicat în spațiul intelectual teuton filozofia la rang de dezbatere publică (*skandalon*-ul nu-i este străin), alături de intelectuali ca Rüdiger Safranski, Heiner Mühlmann sau Jürgen Habermas. Finalul cărții lui Sloterdijk, *Zelul față de Dumnezeu. Despre lupta celor trei monoteisme* (Curtea Veche, 2012), este aidoma unui cep care închide vasul cu neprețuita licoare aflată înăuntru. Dar dacă vasul e gol? Să ciocănim și să ascultăm răspunsul... substanței.

„Densificarea” lumii noastre

Nu ajungea că lumea a fost și este dominată de politicile celor trei mari monoteisme religioase, iudaismul, creștinismul și islamul (ordinea în care au apărut pe lume), a mai trebuit să apară și nemesisul acestora: comunismul, biserica atee, ca a patra manifestare a militantismului universal, cel care a anulat profețiile celor trei și le-a reformulat „într-o limbă a realului”. Și cine vorbea această nouă limbă? Revoluționarul de profesie, evident, cel care a luat locul profetului. De la Moise la Marx, istoria nu a trebuit să facă decât câteva halte. Una s-a numit, desigur, Iisus. Însă cartea lui Sloterdijk nu-și propune să dezbată canonul acestui copil natural al Iluminismului, acea fază terminală a lumii care, odată instaurată mondial, ar fi permis în sfârșit, după spusa lui Lenin, și ascultarea muzicii lui Beethoven. Vladimir Ulianov credea (sau mai degrabă știa el ce știa) că muzica titanului german îi face pe oameni să se îmbrățișeze, chiar dacă unul e comunist și altul capitalist. Pacea nu e bună, nu cu orice preț. Comunismul apare în enumerarea lui Sloterdijk doar pentru a sugera felul în care monoteismele fundamentale pot procrea (fără Tată, de data asta!) și pot încă eredita în plin furor al globalizării. Că veni vorba de cuvântul-fetiș al epocii noastre, globalizarea ar fi în viziunea de final a cărții lui Sloterdijk posibilitatea culturilor de a se civiliza reciproc, dar și (formula apare într-un interviu dat de autor) „densificare”, nu accelerare cum socotesc oamenii că ar fi, impresionați de

schimbările tot mai brutale. Împreună am avea o viteză mai mare, ne asigură filozoful; ca și când lumea ar fi o cursă de automobilism F1, iar noi toți am participa măcar o dată în viață la un astfel de raliu. Dar dacă participăm și nu știm? Teama de globalizare este stinsă de acest pompier hermeneutic, la fel de expert în materiale ingifuge ca și în piromania ideilor, prin aplicate exerciții de deconstrucție a realului văzut ca teren de luptă al celor trei monoteisme istorice, dar și al angoasei umane care nu încetează să le mențină în viață. Autoritatea opresivă a acestora este denunțată de un gânditor care și-a făcut un obicei din a pune sub semnul întrebării toate poncifele epocii noastre, începând cu eugenia (scandal monstru în Germania, după publicarea cărții *Reguli pentru parcul uman*) și terminând, iată, cu *the clash of monoteisms* – fără a fi un huntingtonian cu orice preț.

Stăm pe o moștenire de credință și spiritualitate iudeo-greco-romană? Atunci trebuie să ne întrebăm cum s-a ajuns la acest dezacord contemporan și cum de milițiile spirituale ne dictează agenda zilnică, dincolo de figura „Celui prea Înalt", așa cum îl numește repetat în eseul său pe Dumnezeu filozoful german. Pentru a înțelege metodica expunerii sale, Sloterdijk ne invită să revizităm un citat al lui Derrida din lucrarea „Spectrele lui Marx" (apărută și în românește, acum câțiva ani). Filozoful francez dorea să restabilească importanța lui Marx în lumea postcomunistă și s-a trezit meditând la faimosul vers shakespearian *The time its out-of-joint* („Vremurile și-au ieșit din matcă"), după care, aidoma unui arbitru de curse auto, a ridicat stegulețul roșu: „Războiul pentru «luarea Ierusalimului» este astăzi războiul mondial. El are loc peste tot, el este lumea, el este azi figura singulară a existenței ei *out-of-joint*". Citatul a devenit faimos în scurt timp – era și cazul! Dacă un autor atent deconstructor al violenței metafizice spune asta, ce mai e de făcut (gândit)? Totuși, Sloterdijk vrea să înțeleagă adecvat furorul derridean al pasajului care sugerează că există o luptă pe față a celor trei monoteisme interesate de locul unde se află mormântul Domnului și procedează la o investigare a terenului pe care se dispută Partida, nu înainte de a propune o clauză de blasfemie. De ce se teme Sloterdijk, de vreme ce își ia o asemenea măsură de precauție? Clauza pe care ne-o propune este de natură să elibereze terenul discuției de sub tutela unui limbaj religios totalitar: „o serie de fenomene,

care în mod tradițional erau atribuite domeniului transcendenței sau al sacrului ar trebui eliberate pentru noi descrieri nereligioase (care pot părea blasfemice, dar de fapt nu sunt)”.

Lentoare istorică și observație imediată

Dar cum ia naștere transcendența și cum se manifestă ea? Aici intră în scenă Heiner Mühlmann, teoretician al marii reacții la stres a *homo sapiens* și a formării ei culturale, autor al unei observații simple (ca orice observație simplă, însă, ea trebuie explicată intens): „Transcendența ia naștere prin înțelegerea greșită a lentorii”. Prevenitor, Mühlmann ne explică: „Lentoarea este o mișcare ce durează mai mult decât o generație. Pentru a o observa, suntem dependenți de conlucrarea cu oameni care au trăit înaintea noastră, și cu oameni care vor trăi după noi”. Așadar, omul are nevoie de ceea ce se numește durata lungă în istorie, pentru a fi capabil să înțeleagă oscilațiile sau mutațiile ce survin în procesul existențial.

În istoria culturii, abia de curând avem posibilitatea să obținem un *legato* care să ducă la înțelegerea corectă a fenomenelor, așa că în trecutul îndepărtat, ne spune Sloterdijk, „o mare parte a lentorii a fost împinsă în transcendență, ceea ce aici înseamnă inobservabilitate”. Adică, pentru a scurta prologul, altminteri indispensabil pentru înțelegerea tezei lui Sloterdijk, tot ceea ce este de neînțeles pentru umanitate trece automat în contul unei planificări supranaturale prin inteligențe transumane sau divine. Când umanitatea atinge o maturitate în proceduri de observare a procesului lentorii, tot ceea ce era profeție, predestinare, istorie a mântuirii poate fi pus în ecuații al căror răspuns se dovedește conform cu explicațiile rațiunii deschise. Nu mai credem, de pildă, cum o fac creaționiștii din SUA, că lumea a luat naștere acum 4000 de ani, cu un Dumnezeu trickster care ne arată o poză mai veche, doar pentru că vrea să se amuze pe seama noastră. Nu, Dumnezeu nu ne păcălește cu astfel de glumițe, nu joacă zaruri cu noi, dar ce ne facem atunci când violența umană este derivată din practica religioasă în care Tatăl este cel care o acceptă, ba mai mult, așa ca în Vechiul Testament, o cere cu îndârjire? Nu spusese Moise, absolut inacceptabil pentru insul de azi: „Fiecare să omoare pe fratele său, pe ruda sa și pe prietenul său”? E adevărat, ghilotina asta verbală apare în Exodul, unde nevoia de

purificare e justificată de un Profet aflat în misiune și care vorbea personal cu Cel prea Înalt. La fel de adevărat, după cum aflăm din scrierile lui Jan Assmann, este și faptul că acest limbaj al violenței este preluat, după fuga din Egipt, de teologii evrei din scrierile normative asiriene care doreau, de fapt, prezervarea, centralizarea puterii, iar nu a faptului religios ca atare. Geniul religios ebraic în asta a constat, iar Assmann îl citează în acest sens pe Othmar Keel, cercetător catolic al Vechiului Testament: „La sfârşitul secolului al VII-lea î. Hr. Imperiul Asirian s-a prăbuşit. A apărut un vid de putere. Teologii evrei au avut ideea originală să umple acest vid, făcând ca cerințele care fuseseră impuse de marele rege asirian să purceadă acum de la Dumnezeul lui Israel, Iahve [...] i-au asigurat lui Israel o independență internă față de orice despot, dar i-au atribuit totodată Dumnezeului lui Israel trăsăturile unui despot dintre cei mai necruțători. Putem da textul citat ca dovadă a propriei intoleranțe, agresivități şi brutalități a monoteismului. Dar pierdem atunci din vedere faptul că nu este vorba de un text monoteist. El ține cont de alți dumnezei, care ar putea deveni un pericol pentru loialitatea exclusivă datorată propriului lor Dumnezeu. Monoteismul veritabil porneşte de la premisa că nu există decât un singur Dumnezeu, iar gelozia nu are atunci nicio bază." (în vol. *Monoteismul şi limbajul violenței*, Ed. Tact, 2012).

Ne gândim la Dumnezeu ca la, între altele, un Celălalt inaccesibil, un Celălalt absolut, un, ca în cazul blasfematorului Iacob, *nonreactiv suveran* – de vreme ce hulit și apostrofat nu-și iese din Fire și nu-l „suspendă" pe Iacob, cel ce hulește după anunțata moarte a lui Iosif. Ce cred cei care au analizat cazul, ce crede Iacob însuși într-o astfel de situație – după ce își dă seama de pericolul prin care trecuse? Că Domnul nu ia în seamă aroganța nenorocirii (așa o numește Thomas Mann în romanul său) și o tolerează cu discreție. E un fenomen tipic de transcendență care ia naștere din suprainterpretarea unei situații în care Domnul se ascunde într-o inaccesibilitate de neînțeles pentru om. Atunci când credinciosul se trezește la realitate își dă seama că insulta sa, deși a ajuns la urechile divine, nu este luată în seamă. Ce face în acel moment? Nimic, îl adoră și mai mult pentru nesfârșita sa milă... Ei bine, sunt câteva semnificații ale transcendenței (șapte, neapărat, ca și la Empson, părintele tipurilor de ambiguitate), pe care omul le dezvoltă în încercarea sa

de a intra în contact cu un Dumnezeu ascuns, un Stăpân absolut, nu mai puțin dominator, care-și trimite mesajele sau ordinele prin interpuși, numiți de obicei profeți sau legiuitori și care se face astfel ascultat cu sfințenie.

Însă, noua alcătuire a lumii, cu a sa cunoaștere prin știință sau prin arta modernă, pune capăt revelațiilor: revelația religioasă e înlocuită de cele prin care mesajul vine de la artă sau de la știință. Nu spuseseră oricum teologii că după Iisus nu mai este posibilă nicio profeție? Omul se clarifică azi prin cunoaștere extinsă și prin dezvoltarea acelei științe a culturii care consolidează globalismul și ecumenismul mondial. Sloterdijk ne spune că lumea începe să abandoneze ceea ce Martin Mosebach a numit „credința cu genunchii" (în sensul închinării totale, a unui abandon fulminant – ca băbuța lui Vulcănescu) și este în căutarea unei obiectivități cu reazem în percepția și cunoașterea oferite de noul antropocentrism. E ca și când am gândi că pe măsură ce oamenii devin tot mai mulți, devin și mai conștienți de unicitatea lor, alta decât cea dată de o instanță divină. Da, numai că unii teologi cred că lui Dumnezeu îi place să fim mulți tocmai pentru ca fața, Chipul său să se reflecte în cât mai multe exemplare ale speciei exilate aici, după Cădere.

„Dumnezeu este un nomad ajuns în cer..."

Sloterdijk își expune cadrul gândirii în linii de bătaie teutonice: el trece la inspectarea formațiilor, adică a părților conflictuale care intră într-o competiție *care pe care* pentru asumarea rolului de religie unică deținătoare a adevărului suprem. Dumnezeul grav și impunător al celor trei monoteisme cere zel față de poruncile sale și își învață adepții să susțină cu tărie henoteismul (de la *hen*, unul). Numai că unul este Iahve, unul este Iisus și unul (deși altul) este Mahomed. Dacă evreii sunt supărați pe creștini pentru că au luat o carte a lor veche, *Tenah*-ul, și au făcut din ea Vechiul Testament (anicreștinismul iudaic), creștinii spun, prin Pavel, că evreii sunt vrăjmașii, pentru că nu acceptă Evanghelia (antiiudaismul creștin), în vreme ce islamiștii cer raderea orașelor adversarilor în chiar Sure-le lor (anticreștinism islamic) pe motiv că nu se acceptă Legea lor. Amuzant – sau nu? –, islamiștii mai sunt și antiurbani, după cum arată Régis Debray, citat de autor, care a făcut legătura între monoteismul orginar al Islamului și deșertul în care locuiesc adepții

Profetului: „Dumnezeu este un nomad ajuns în cer, care își amintește de dunele sale”. Ca poezie, sună excelent, cât de buni sunt poeții arabi! Ca represalii, cum se întâmplă în cazul evreilor, care îi afurisesc pe creștini strigând în sinagogi împotriva nazarenilor, sună apocaliptic de-a dreptul: „Lasă-i să fie scoși din cartea vieții”. Eu mai știu și altele: „*Să-i placă Lui ca vrăjmașii noștri să fie vânați, tăiați, terminați*”. Până și Dante îl vede pe Profet în Infern, în bolgia a noua, spintecat, cum altfel, de un înger cu sabie: „Priveşte Mahomed cum se căznește!” Și ca și cum toate astea nu ar fi de ajuns (în fond, este vorba despre o vindictă tribală a lumii care trăia în teroarea, nu în iubirea aproapelui), vine și George Steiner și pune sare pe rană: „Holocaustul este un răspuns al creştinismului la suferințele fizice îndurate de Iisus pe cruce...”.

Sloterdijk se dovedește neamț până la capăt: numără optsprezece câmpuri conflictuale intermonoteiste și trei forme principale ale expansiunii acestora: suveranism teocrat, expansiune prin activitate misionară și, a treia, bine utilizată, prin Război Sfânt. Cruciadele sunt deja istorie (dar ce Istorie!), însă instrumentele de luptă și cucerire se rafinează, chiar dacă decad în chiar Epoca atomică. Lapidarea pare ceva de râs (dacă nu ar fi de groază) în epoca tehnologiei celei mai avansate. Aproape trece nebăgată în seamă printre noi o informație care spune multe despre linia de demarcație dintre cele trei monolite religioase: fiecare numără anii în calendar cum crede de cuviință – și crede cu atât mai mult cu cât știe că e singura care are dreptate. Așa se face că suntem, iată, în 2016, după Cristos, în 5777, după Moise, și în 1437, după Mahomed. Aceste falii temporale – sau neconcordanța evilor, cum vreți – trebuie să nască ceva. Istoria mondială, după Leo Baeck, nu este posibilă fără monoteism. Istoria ca poveste a adevărului unic, „selectează pentru că cere hotărârea; ea devine marea selecție între oameni” (Leo Baeck). Creștinismul e purtător de universalism ofensiv, lupta e în toi, cu cuvintele acelui Cioran columbian care este Nicolás Gómez Dávila: „Lumea s-a transformat într-o arenă de luptă de cocoși pentru apostoli”. În termenii lui Vattimo (deloc citat de autorul german!), disoluția fundațiilor e cea care aduce libertatea și asta se poate face numai prin... interpretare. Pentru Vattimo, hermeneutica este „gândirea nihilismului îndeplinit, gândire care intenționează să reconstruiască raționalitatea pe urmele morții lui Dumnezeu, şi care se opune oricărui

curent de nihilism negativ, cu alte cuvinte disperarea celor care continuă să cultive un sentiment de doliu pentru că *religia nu mai este*".

Bun, dar cum deconstruim ceea ce vine de sus? Formulăm, cum o face Sloterdijk, teoria suprematismului personal, aceea în care plecăm de la plural spre unicitate (politeismul urcă în monoteism) și în care delegăm toată voința personală unei instanțe care ne edifică asupra noastră înșine și o poate face și fără drept de apel. Fie că o face prin edict sau prin iubire, Cel Înalt și Suprem ne orientează legal, de necontestat, și ne cere obediența necesară. A trebuit să vină tocmai o evreică, însă una ancorată în filozofie și în suferință universală, Hannah Arendt, pentru a ne spune, pe urmele lui Kant, ceva simplu: „Nimeni nu are dreptul să se supună"; aluzie clară la ordinea mondială a obedienței generalizate. Pentru Sloterdijk este simptomatic faptul că prima negație nu a venit de la om, ci îi aparține lui Dumnezeu, cel care a interzis să se mănânce dintr-un anumit fruct.

Fanatismul despre care se scriu biblioteci întregi își are matricea în „numărarea inversă până la Unu, care nu tolerează nimic și pe nimeni lângă sine". Însă Dumnezeu se lasă povestit, nu doar într-o Carte, ci în tot restul cărților care îl gândesc și slăvesc. Sunt amintiți Rilke, un privitor în sus, de vreme ce i se închină Creatorului oțios („polen al înfloritei dumnezeiri, articulații de lumină, trecători, trepte, tronuri"), dar și Celan, un mai direct spuitor decât „profetul" elegiilor din Duino, de vreme ce afirmă că poezia se expune, nu se impune, cu referire evidentă la cuvântul non-opresiv.

Aşadar, supoziția că pe măsură ce devenim tot mai moderni vom deveni tot mai puțin religioşi părea să aibă un temei, încă de la Kant încoace, cel care în ideile sale despre proiectul iluminist avea să fie mai mult decât tranşant: Iluminismul reprezintă eliberarea de sub toate formele de tutelă autoindusă. Religia urma să joace un rol doar în sfera privată a moralității personale (nu spune Whitehead că „solitudinea poate fi văzută ca reprezentând inima credinței religioase"?), în vreme ce autoritarismul şi dogmatismul religios vor pierde teren în fața cunoaşterii ştiințifice care constituie adevărata eliberare a subiectului uman. Numai că eliberarea venea sub forma ateismului de război purtat de comunism! Bun, și ce legătură are Dumnezeu cu războiul mondial pentru luarea Ierusalimului? În mod evident, niciunul, dacă stăm să ne gândim că măcar creștinii nu au

pretenții radicale asupra Orașului Sfânt, decât în măsura în care o mână dintre ei vor să fie pe acolo la Parusie. Lupta o dau musulmanii și evreii pentru controlul locurilor sfinte, și israelienii și palestinienii pentru capitala statului din mintea lor. Iată-i, așadar, pe creștini exonerați de proasta reputație de a dori un al III-lea Război Mondial pentru câștigarea Coroanei, dar nu și de acuza (Martin Dibelius) că Biserica este garda de corp a despotismului și a capitalismului. Biserica Catolică, evident. Ce-i drept, „creștinii" par interesați de câmpurile petrolifere care se întâmplă să fie în grădina lui Allah, chiar dacă au de înfruntat, via Huntington, o teorie cum e ciocnirea civilizațiilor, în varianta militară. Dacă altădată Graalul părea ascuns sub temelia Templului din Ierusalim, acum e peste tot: în deșerturile din care a plecat cândva Dumnezeu, scârbit probabil de duhoarea țițeiului primordial.

Și, aici ajunși, ne întoarcem, cu Sloterdijk cu tot, la enunțul lui Derrida. Trebuie luat *ad litteram* sau doar în spiritul deconstructivismului, acea „demontare atentă a hiperbolelor metafizice și a unilateralității care susține violența"? Nu luarea prin forță a teritoriului fizic al Ierusalismului era pusă în discuție, ci, ne asigură Sloterdijk, „accesul la exemplara stație pentru transmisii universaliste". Cine pune mâna pe orașul Cupolei Stâncii poate dicta structura de forță a lumii, prin divizarea ei în cei care sunt Cu Noi și cei care sunt Împotriva Noastră. Fanatismul acesta trebuie arătat ca locuind în inima monoteismelor revanșarde. Banalul Terorist. Sloterdjik crede că științele culturii sunt cele care pot face ordine în actuala conformație postmodernă, prin ceea ce Jan Assmann a numit *contrareligia* (contracultura este deja o realitate). Assmann, care a scris o carte despre Moise și despre memoria Egiptului în monoteismul occidental vede o bună ocazie actuală în reîntoarcerea la sursele egiptene ale culturii, acolo unde aflăm că exista deja un cult monoteist al lui Aton, de care Moise avea probabil știință. Această „renaștere a vechiului" ar putea recapacita artele, ideile și virtuțile vechi abandonate, dar capabile acum, în ceea ce Sloterdjik numește post-fanatism, de o renaștere sub semnul Egiptului, adică al unei anumite toleranțe uitate. Fără să-i pese de ceea ce poate să creadă Moise, Assmann a și găsit un termen sub care se pot regăsi toate aceste virtuți pierdute, dar nu definitiv uitate: cosmoteism. În cosmoteism, un proiect religios mundan, Cel prea Înalt are

reprezentări multiple și nu mai provoacă unilateralitățile fanatice din monoteismele consacrate: „Pentru acest tip de religie se potriveşte adagiul lui Wittgenstein, după care sensul lumii nu este tocmai în afara ei, ci, în mod cu totul emfatic, chiar în interiorul ei. Lumea este un întreg logic şi de aceea divin. Acest lucru vrea să îl înfăţişeze templul târziu. Temelia sa reprezintă apa originară, coloanele sale sunt lumea plantelor care creştea din ea, iar acoperişul, cerul.” (Jan Assmann, *Memoria culturală. Scriere, amintire şi identitate politică în marile culturi antic*e, Ed. Universității Al. I. Cuza, Iaşi, 2013).

Nu știu ce ar crede un cititor obișnuit despre teoriile lui Sloterdjik, un gânditor care poate întrezări chiar un miraj al popularității printre adversitățile ideologice ale doctrinelor religioase, ca și o formă de rezervă spontană la teoriile intelectuale ce le alimentează, prin chiar faptul că acel om simplu dispune de un umor compensator pentru a-și salva sufletul și chiar viața. Fericiți cei săraci cu Duhul că au... umor. Însă propoziția la care trebuie să medităm cu toții este a exemplarului Papă Ioan Paul al II-lea, acest antiaugustinian care spera mai mult decât toți credincioșii la un loc că Cerul va fi plin: „Să sperăm că Infernul e gol”.

Dacă Vasul va fi plin, desigur.

Addenda

Despre câteva feluri de Etică şi o biată neputinţă de a-l iubi pe Celălalt ca pe tine însuţi

„Eterna voce răsună, nimic mai mult.”

Martin Buber

Etica potecii

Unde putem găsi adevărul despre noi înșine – pe malul stâng sau pe cel drept al existenței noastre? Sau poate chiar în apele râului care împarte lumea în tabere ireconciliabile? Unul este eroul adevărului pe malul stâng, dar pe malul drept este socotit

criminal – iată ce ne-a spus cândva gânditorul (i-am uitat numele) despre felul în care privesc oamenii problema binelui și a adevărului. Nimeni nu trăiește, așadar, în plenitudinea adevărului suveran: cu toții suntem traversați de un râu invizibil care taie în două conștiința noastră. Inima ne este pur și simplu spintecată și simțim, cumva nelămurit, că trebuie să pierdem multe ca să știm ce avem nevoie cu adevărat. Inima, ca momeală în cârligul unui pescar pentru care prada merită orice sacrificiu. La câte unii, râul ăsta e aproape secat: tocmai s-a construit pe acolo o autostradă pe care trece voioasă mașina lumii. Nu vorbim de poteci aici, căci potecile sunt încă ascunse și abia ele mai țin laolaltă lumea: uitați-vă pe Google Earth și vă veți convinge. Lipsa lor de însemnătate ne face să pășim miraculos pe un pământ unde fiecare pas ne este măsurat, cântărit, împărțit. Fiți prieteni cu potecile, vă rog, până nu vor veni managerii civilizației spre a le lărgi la dimensiuni rezonabile sau să le stârpească.

S-a spus, deci am aflat şi noi: „sfârşitul lumii va veni când nu va mai fi cărare de la om la om"...

Etica locului schimbat

Suntem născuți/căzuți în locuri contradictorii și ne comportăm după tiparul locului, iar când ne contrazicem soarta suntem demni de mila alor noștri: ia te uită, și noi care credeam că ăsta e de-al nostru! Nu-i mai ajunge mămăliga strămoșească! Pe străini nu-i va interesa deloc că am găsit tabăra bună, că am lepădat obiceiurile tribului. Dar dacă tocmai ei sunt cei care pot aprecia, din depărtarea lor, mai buna noastră situare în raport cu binele și răul? Moralele, și ele, sunt doar o semiologie a afectelor – grăit-a Nietzsche, cel care credea că datorită mecanismului complicat al cerului nostru astral suntem „determinați de morale *felurite*". Primim lumina de la tot soiul de stele (care moarte, care vii) cu ale lor culori, astfel că faptele noastre ajung să fie ele însele *bălțate*. Vezi, de asta îmi place omul care a văzut un cal alb în ziua cand l-a găsit nebunia: nu profesează adevărul majusculat pe lumea asta. Vă mai amintiți ce a spus el în clipa când a înțeles? „Mutter, ich bin dumm". Singurul care putea spune ceva întemeiat pe morale *limpezi* – și a făcut-o cu prețul propriei crucificări – a fost Iisus. Știa el oare dinainte ce avea să i se întâmple? Mă refer la

copilăria lui, atunci când puritatea e una, chiar dacă și copiii au războaiele lor, adesea crude. Oricum, nu putem scăpa de păcatul originar: din parabolele lui Iisus pricepem că și copiii vor ajunge maturi și vor plăti prețul maturizării, iar violența, ca și spaima de ratare, sunt întipărite în inima noastră. Suntem, mai întâi, cum ne spun încurajările hristice, copii care strigă unii la alții în piețe, care au uitat jocul și joaca – va mai trece vreme până să intrăm în condiția „filialității”, a celor care acceptă mesajul divin și-l recunosc imediat. Spre ce tărâm ne pregătim să ieșim din „locul” copilăriei? În ce locuri de „pierzanie” vom ajunge în cele din urmă?

Mutter, und ich bin dumm…

Etica puternicului zilei

În *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Andrei Pleșu ne spune cum vede lumea cel care o judecă necontenit, cu arțag atoateștiutor, încruntat și maniacal justițiar, fără acel *geniu al inimii*, fără smerenia care este darul prin care putem vedea față către față: „Prin definiție, judecătorul nu joacă. Comentează. Iar comentariul, în loc să asume și să îmbogățească lumea, ajunge să o substituie. Judecătorul trăiește închis în cercul idiosincrasiilor sale, își confirmă, la nesfârșit, proasta dispoziție: nu are neutralitatea de primă instanță a reflecției analitice, ci o neutralitate umorală, constantă, devenită fel de a fi, *pasivitate*. Judecătorul nu găsește niciodată motive să intre în horă și ratează, astfel, toate alternativele. E mereu în contratimp cu ceea ce se petrece în jurul lui: îl irită în egală măsură bucuria și tristețea, reproșează bucuriei că e prea veselă și tristeții că e prea sumbră... Deviza lui e «nici-nici»... Nu are niciodată intuiția prilejului (*kairos*) care trebuie valorificat, a momentului unic, ireversibil, care nu trebuie pierdut.” Știu despre ce a scris Pleșu, nu mă îndoiesc chiar că în spiritul adevărat al parabolei hristice, și totuși, parcă a făcut portretul nemilos al acelui președinte-jucător, mare amator de cravașe verbale! *Arrière-pensée*, vor spune unii, predestinare de etern secund, vor clama ironicii. Cum e, cum nu e, scriem cu literele veacului nostru şi citim totul prin ochelarii de cal ai realității care ni se impune. Falsificăm, falsificăm...

Etica volanului

Pentru Gianni Vattimo, un moralist pentru care Papa nu are dreptul să refuze tinerilor uzul prezervativelor, fericirea ar fi „etica plus regulile de circulație". Frumoasă și cuprinzătoare definiție, nu-i așa? Filozoful italian e și el om, iar omul obișnuit știe, din experiența sa și a lumii, că a respecta regulile duce la conviețuire pașnică: ce ție nu-ți place, altuia nu-i face, spune proverbul popular. A circula corect pe banda stângă te asigură că nu vei fi lovit pe contrasens. Asta în țările unde regula asta de circulație are o noimă, pentru că în Anglia oamenii cuminți circulă pe banda dreaptă: mașina lor are volanul exact în locul potrivit, iar Regina aprobă asta. O singură dată, Cromwell pare să fi vrut să schimbe regula jocului, cu tot cu Regină, dar situația s-a calmat și viața a revenit la normal. Normalul britanic, of course. Cum să ne înțelegem, noi, europenii normali, cu „englezii", atunci? Negociem, desigur, numai că nu toată lumea are un parlament dispus la dispute democratice precum locuitorii Insulei. Un „Brexit" nu e de colea, în timpul vieților noastre…

Etica Medeei

Temeritatea însoțită de generozitate (actul de a oferi corespunde înfăptuirii binelui și frumosului, ne învață Aristotel) se regăsește atât de rar în biata ființă muritoare (cu toții suntem bieți muritori, chiar și cei care trecem de suta de ani, ba apărem și la televizor din pricina asta), dar cu atât mai strălucitoare este când găsește acordul cu binele general. Cineva și-ar dori să arate mai bine, să fie mai frumos, mai zvelt, mai inteligent, dacă se poate, să aibă mai mulți bani pentru a-și satisface dorințele, pentru a călători în lume, pentru a dărui alor săi, ba chiar și altora – dacă suma e îndestulătoare. Nu se gândește defel la faptul că ar putea prospera în bunătate, în acel *geniu al inimii* de care vorbesc cei dăruiți cu înțelegerea profundă a lucrurilor. Problema bunătății se poate pune doar în termeni care amintesc de materialismul epocii noastre: dacă pot dărui, din prisos, o voi face, dacă nu – nu am de unde. Cum să dăruiesc ceea ce nu am nici eu? Cum să fiu bun fără să am starea (de avere)? Cum să cunosc binele dacă sunt sărac, deci sărăcit în lumea care pune bariere între oameni pe criterii clare de performanță managerială? Ce proiect financiar ai

ca să-ți spun cine ești? Faptele tale *bălțate* (ah, nemții ăștia!) ar trebui să vorbească – și uite, nu o fac. Tot ce putem spune, fără să părem mincinoși, prefăcuți și aferați, sunt vorbele vechi ale lui Ovidiu, prin al său personaj, Medeea: „Văd binele și-l aprob, dar urmez răul”. Lumea antică a văzut până azi în măruntaiele creaturii care vorbește și scrie. Am cucerit Everestul, între timp, desigur, dar încă nu am reușit să coborâm în noi pentru dramul de adevăr care ne-ar putea salva măcar în ochii noștri. Nu am auzit de nici un campion contemporan cucerind Hadesul.

Etică jupiteriană

Despre Epicur s-au spus atâtea, ba chiar că ar fi inventat epicureismul. I se puneau în cârcă orgii gastronomice și chiar sexuale: el care mânca frugal și îi îndemna și pe alții să fie cumpătați. Nu știm cum stătea cu sexul (Montaigne ne-a lăsat o mărturie despre sine, era prieten cu penisul său!), dar a ajuns până la noi un text care fusese cândva dăltuit în piatră, într-un oraș din Asia Mică. Textul, scris pe o colonadă de 80 de metri lungime și 4 metri înălțime (asta da, reclamă!) spunea așa: „Mâncărurile și băuturile de lux... nu ne oferă nicidecum libertate și nici nu ne asigură o stare sănătoasă a trupului. Fiecare trebuie să căutăm bogăția dincolo de ce este natural, căci altfel nu ne este de niciun folos, la fel ca apa ce se revarsă dintr-un vas umplut până la buză. Valoarea autentică nu rezidă în amfiteatre, băi, parfumuri și alifii, ci în cunoașterea naturii”. (Alain de Botton, *Consolările filozofiei*, Ed. Curtea Veche, 2006). Colonada ar fi fost comandată de bogatul Diogene din Oinoanda, în Capadocia, şi acolo ar fi inscripţionat şi acel tetractys cu autor necunoscut amintit de Murray în „Gândirea religioasă greacă”. 80 de metri de astfel de învățături, vă dați seama? Ce ar spune omul contemporan dacă s-ar vedea brusc în fața unui asemenea Zid? Însă oamenii de azi construiesc Ziduri ale Berlinului sau împotriva pretențiilor palestiniene de a avea un stat natural. Cele vechi aveau chinezii lor. Epicur, „epicureul”, era un stoic care s-ar simți foarte prost în mijlocul marilor orașe care ne cer tocmai să aveam încredere în alifii și alți detergenți cu care să ne spălăm bruma de conștiință pe care o mai avem. Cunoașterea naturii a căzut de ceva vreme în grija savanților, doar că ei scotocesc în natura exterioară de unde vin cu revelația a noi minuni ce ne vor face viața

un film SF. Acolo, pe alte planete, problema alegerii bune, a distincției binelui va fi poate inoperabilă. Omul însuși va fi altceva și cu aceasta problemele sale vor înceta. Mi-amintesc mereu de versul lui Montale, dintr-o *Jupiteriană* pe care o recomand tuturor cu ironie (și sadism amical): „*Cred că vorba om stârnește pe acolo veselie*...”.

Etica geniului

„Să trăiești în bine și frumos până când viața încetează de la sine” – aceste cuvinte îi aparțin lui Wittgenstein, un om căruia datoria geniului îi fusese insuflată încă din tinerețe, când s-a lăsat pătruns de spiritul gândirii lui Otto Weininger. Acesta din urmă, autorul unei cărți scandaloase în epocă, *Sex și caracter*, stârnise mari dezbateri în cercurile intelectuale vieneze ale secolului XIX. Caracterul l-a interesat enorm pe Wittgenstein, dar sexul, ca și pe Schopenhauer, mai puțin. Fraza cu care Weininger i-a captat atenția nu mai poate azi trezi interesul unui tânăr care s-ar pregăti eventual pentru performanță intelectuală: „Geniul e cea mai înaltă moralitate și, de aceea, e o datorie pentru fiecare”. Pe cine interesează moralitatea astfel înțeleasă, când tot ceea ce contează este succesul indiferent de metoda și pregătirea celui dornic de a străluci în stadiul corporativ al actualei lumi? A străluci *per se* nu e în chestiune azi: lumina poate fi și rece, nu e nevoie să dea căldură. Lumina de neon de la morgă sau de pe strada nopții e aceeași. Luminează, dar nu înlocuiește soarele, adică viața. Geniul astfel înțeles, ca datorie față de tine, dar și de Celălalt, e precum lumina stelei ce trecu: azi o vedem și nu e. Proba inițiatică la care se supunea Wittgenstein continuă să fie de actualitate: rațiune vs. sentimente. Or, în concepția sa, problema nu este cine are dreptate, a cui e victoria. Iraționalismul epocii sale, ca și cel al epocii noastre, se poate trata nu cu serii de opoziții, ci cu atitudini complexe în fața vieții: „Nu cap sau inimă, nu intelect sau sentiment poate fi soluția, ci intelect cu sentiment, cap cu inimă”. Wittgenstein și-a asumat acest radicalism moral și l-a profesat cu o voință ce i-a uimit pe contemporani. Pe noi nu ne poate lăsa decât visători: perfecțiunea ne este indiferentă întrucât simțim că lumea în care ar fi posibil așa ceva nu este pentru noi. Același Wittgenstein actualizează în ființa sa spirituală și umană spusele altui mentor al său, Karl Kraus, de la care învățase ceva foarte simplu: etica și estetica sunt

unul și același lucru. Acest gând aprofundat al lui Wittgenstein e de regăsit în *Tractatus*..., iar căutările filozofului au fost mereu încurajate de influența lui Kraus, pentru care moralitatea unui artist este covârșitoare pentru expresia sa: „Nu pot să trec peste faptul că o propoziție întreagă poate proveni de la o jumătate de om...”.

Sunt destui capabili să înțeleagă și să trăiască efectiv acest precept al artei care nu minte și nu înșală, acea artă pentru care cuvântul este o valoare în sine și trebuie tratat ca atare, nu ca „o zdreanță”? Mă tem că nu, dragi atenieni...

Etica lui Coande (a omului comun)

Tot ceea ce contează e Celălalt, pentru că şi el îmi acordă acelaşi statut de prezenţă – l-aș invoca în ajutor pe Levinas, cu uitarea Celuilalt, de care ne facem cu toții, într-un fel sau altul, vinovați. Martin Buber („Eu şi Tu”) ne avertizase asupra felului în care omul se îndepărtează tocmai de darul primit de Sus: „Întâlnirea omului cu Dumnezeu nu se produce pentru ca el să se ocupe de Dumnezeu, ci pentru ca el să pună în practică sensul divin al lumii… El vrea să aibă de-a face cu Dumnezeu, nu cu lumea. Dar stând astfel cu spatele la ea, el nu mai întâlneşte niciun Tu care să-i stea în faţă, el nu poate decât să instaleze un Dumnezeu-Acela în lucruri, să creadă că poate să-l cunoască pe Dumnezeu cum poate să cunoască un Acela, şi să vorbească despre el ca despre un Acela.” Prea mult Acela, poate ar trebui să ne mai uităm şi spre Acesta. Ernst Tugendhat, un filozof care l-a studiat copios pe Heidegger, ne-a lăsat aceste vorbe simple: „Misticismul te ajută să recunoşti că nu eşti chiar atât de relevant. Asta are de-a face cu uluirea a ceea ce Heidegger numea *a fi*, sau, cum spunea Wittgenstein, că această lume poate nu există”. Dar dacă nu există, de ce vorbim într-una despre ea? Ne scapă oarecum de îndoială tot Nietzsche: „În jurul eroului totul devine tragedie, în jurul semizeului, totul dramă satirică; iar în jurul lui Dumnezeu totul devine – ce? Poate că «lume»?” (*Dincolo de bine şi de rău*, Ed. Humanitas, 1992).

Când iubim (adică atunci când scriem poezie) suntem topiți în chipul celui din fața noastră, atât de mult că al nostru nu contează: suntem același Chip, de fapt. Suntem compleți în îmbrățișare. *Je est un Autre* al lui Rimbaud poate fi înțeles și astfel, nu doar ca

înstrăinare. Sigur, trag din greu de spusa poetului – s-o fac convenabilă. Dacă mă înstrăinez, o fac totuși pentru a fi (cu) Celălalt. Dar un gând neliniștitor nu mă lasă să cred până la capăt: oare Celălalt mă va iubi pre cât îl iubesc eu? Ia mai lasă-l, n-o va face, sunt sigur, așa că mai bine mă iubesc pe mine. Și lumea reia de la început munca de Sisif a nepăsării: „Vino iar în sân, nepăsare tristă...”

*

Nicolae Coande s-a născut la Osica de Sus, în Olt, pe 23 septembrie 1962. Locuiește în Craiova, unde propune întâlniri cu scriitori, poeți și artiști – pentru ca gustul literaturii și aroma prieteniei să nu piară în oraș. A debutat editorial cu placheta de poeme „În margine” (Ed. Ramuri, 1995). A publicat șapte volume de versuri și două antologii lirice.

Cea mai recentă carte de poezie, „Nu m-au lăsat să conduc lumea”, a apărut la finele anului 2015 la „Casa de Editură Max Blecher”. A scris şi câteva cărţi de publicistică şi eseuri. Ultima, „Intelectualii români şi Curtea regelui”, a apărut în anul 2011 la Ed. „TracusArte”.

Se bucură că a scris cândva aceste versuri, inedite încă: „Proştii care plini de râvnă îi cer lui Dumnezeu să le năruie dușmanii/ Sunt uneori ascultaţi/ Aşa, resimt mai clar aroma minunatei sale gândiri și felul în care El/ Ne eliberează de prejudecata că are favoriţi.”

Cu toate astea, ştie că nu poate egala „liniile” dintr-un vechi tetractys epicurean, un talisman liturgic pentru fiecare dintre cei care au crezut vreodată pe pământ: „Neînfricat în Dumnezeu. Nesimțitor în Moarte/ Binele poate fi atins. Răul poate fi îndurat.”